Ph. U. 37 b
(1 Beck

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Philosophische Propädeutik.

Ein Leitfaden

zu

Vorträgen an höhern Lehranstalten.

Von

Dr. Jos. Beck,
Professor.

I.

Empirische Psychologie und Logik.

Stuttgart.
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1841.

44. D.

Grundriß

der

Empirischen Psychologie

und

Logik.

Von

Dr. Jos. Beck,
Professor.

Stuttgart.
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1841.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Die vorliegende gedrängte Darstellung der empirischen Psychologie und der reinen Logik hat zunächst die Bestimmung, mir zu einem Leitfaden bei meinen Vorträgen über jene Doktrinen vor Solchen, die in das Studium der Philosophie, und somit in das wissenschaftliche Denken überhaupt, eingeführt werden sollen, zu dienen.

Dem Kundigen kann es nicht verborgen seyn, welche große Schwierigkeiten in Bezug auf Stoff und Form die Verfertigung solch einer Schrift darbietet. Hieraus mag es sich auch erklären, daß bei der bekannten Fruchtbarkeit der neuern Literatur, der wir viele brauchbare, theilweise vortreffliche Lesebücher in den meisten Zweigen der Wissenschaft verdanken, gerade was die philosophische Propaedeutik betrifft, sich eben keine zahlreiche Auswahl darbietet. Darum dürfte meine Arbeit vielleicht auch in weitern Kreisen eine nicht unwillkommene Erscheinung seyn.

Es ist nicht meine Absicht, hier weiter auszuführen, in welcher Weise der Anfänger in die

Philosophie einzuführen sey. Das vorliegende Lehrbuch schließt sich der bestehenden Einrichtung der meisten höhern Lehranstalten an, nach welcher mit Psychologie und Logik der Anfang gemacht und gleichsam der Boden bereitet wird, auf dem weiter fortzubauen ist, — eine Methode, die, was man auch in neuerer Zeit dagegen vorzubringen versucht hat, unstreitig die Natur- und darum die Zweck-gemäße ist.

Nur einige wenige Winke über die Art meiner Behandlung mögen hier ihre Stelle finden.

Die Hauptaufgabe, die ich mir setzte, war: solch eine Auswahl des reichhaltigen Stoffes zu treffen, und diesen nach denjenigen Gesichtspunkten hervorzuheben, welche dem zum Denken erwachenden Jünglinge am nächsten liegen; sodann durch Anordnung und Darstellung jenes erwachende Bedürfniß zu einem systematischen, d. i. zu einem mit strenger Consequenz von Stufe zu Stufe fortschreitenden Denken, wovon die Mathematik uns ein so instructives Vorbild gibt, zu erheben und zu bilden. Denn ich bin der Ansicht, die Güte eines Lehrbuches, namentlich eines philosophischen, zeige sich nicht so wohl in der gehörigen Mittheilung eines gewissen Kreises von Kenntnissen, als noch weit mehr in der Art und Weise, wie der Schüler durch sein Lehrbuch genöthigt wird, jene Kenntnisse (ob selbstthätig oder nur passiv aufnehmend) sich zu erwerben. Aus dem

an sich löblichen Streben, recht gründlich und deutlich zu seyn, ist das Hauptgebrechen so vieler Lehrbücher hervorgegangen, einerseits daß sie zu Viel enthalten und zu viel erklären, so daß dem Lehrer wenig zu thun übrig bleibt; andererseits daß sie, statt den Schüler zum Selbstdenken anzuleiten, ihn fast nur zum Lernen einladen; — ein doppelter Mißstand, der statt den philosophischen Unterricht zu fördern, dessen Zwecke geradezu widerstreitet. —

Im Uebrigen mag sich meine Arbeit, so weit sie kann, durch sich selbst rechtfertigen. *) Im vorliegenden ersten Theile, der jedoch als selbstständig für sich gebraucht werden kann, ist Manches nur berührt oder übergangen, was seine

Anm. *) Was den von mir befolgten Styl betrifft, so erinnere ich hier nur an die Worte des verdienten Dr. Scheidler. Manche philosophische Schriften unserer Tage sind zwar allem typographischen Anschein nach in deutscher Sprache geschrieben, von denen aber man selten ganze Sätze versteht, wenn man nicht in dies Rothwälsch (wie Leibnitz solche Particularterminologien nennt) eingeweiht ist. Die Ursache dieser geflissentlichen Dunkelheit ist freilich nicht schwer zu erforschen; erscheinen doch ja schon physische Gegenstände in Nebel gehüllt viel größer und stattlicher, warum sollte man nicht auch der Flachheit ganz trivialer Gedanken durch solchen Formelkram „Relief" zu geben suchen, zumal wenn man nun einmal von dem trefflichen Grundsatz ausgeht: „mundus vult decipi!" (d. i. zu teutsch: der Pöbel liebt überall mehr das geschminkte Scheinwesen als die Wahrheit). —

Stelle im zweiten Theile findet. Dieser behandelt die Encyclopädie der Philosophie, die wir bezeichnender Fundamentalphilosophie nennen möchten. Er hat nämlich die Fundamente zur Philosophie zu legen, d. i. den Begriff der Philosophie vollständig zu entwickeln, daraus die einzelnen philosophischen Wissenschaften abzuleiten, und diese sodann in ihren Grundbegriffen selbst darzustellen. —

Was die Stellung meiner philosophischen Ansichten zu den historischen Systemen betrifft, so ist hier nicht der Ort, darüber zu rechten. Männern wie Sigwart, Twesten, Bachmann, Schubert, Burdach, Fr. Fischer u. A. fühle ich mich für die anregenden Belehrungen, die ich theils aus ihrem Unterrichte, theils aus ihren Schriften geschöpft, zeitlebens zum Danke verbunden.

Möge denn dieser Versuch eine so freundliche Aufnahme finden, wie meine übrigen Lehrbücher, und der Jugend Geist in diejenige Wissenschaft einzuführen helfen, welche der große Aristoteles mit Recht die Königin der Wissenschaften nannte, deren Preis zwar nicht Lorbeer ist, den sterbliche Hände reichen, „wohl aber die Geburt der unsterblichen Göttin, der Weisheit, wie sie sich des himmlischen Vaters Haupt entwand!"

Den 20. Dec. 1840.

Der Verfasser.

Inhalts-Anzeige.

Empirische Psychologie.

Einleitung.

Grund und Anfang des Wissens. §. 1.
Fortsetzung. §. 2.
Bedürfniß und Befähigung zur Forschung. §. 3.
Fortsetzung. §. 4.
Erkenntniß. Wissenschaft. §. 5.
Philosophie. Weisheit. §. 6.
Die besondern Wissenschaften. §. 7.
Anthropologie. §. 8.
Fortsetzung. §. 9.
Empirische und rationale Psychologie. §. 10.
Theile der empirischen Psychologie. §. 11.

Erste Abtheilung.

Vom Seelenleben im Allgemeinen.

Der Mensch als eine organische Einheit. §. 12.
Fortsetzung. §. 13.
Organisation. §. 14.
Leben. §. 15.
Die Lebenskraft. §. 16.
Verschiedene Erscheinungen und Stufen der Lebenskraft. §. 17.
Das Bewußtseyn. §. 18.

Entwicklungsstufen des Bewußtseyns. §. 19.
Die Grundrichtungen der Seele. §. 20.
Fortsetzung. Eintheilung. §. 21.
Erkennen, Fühlen, Wollen. §. 22.
Verhältniß der drei Grundvermögen zu einander. §. 23.
Verschiedenheit der Seelenvermögen nach dem Grade. §. 24.
Entwicklungsgang und Stufen des Seelenlebens. §. 25.
Das Seelenorgan. §. 26.
Fortsetzung. Vermittelung des Nervensystems. §. 27.

Zweite Abtheilung.

Von den besondern Aeußerungen des Seelenlebens.

Erstes Kapitel.

Das Erkenntnißvermögen.

Haupttheile des Erkenntnißvermögens. §. 28.

I. Der Sinn oder das Wahrnehmungsvermögen.

Sinneswahrnehmung. Empfindung. §. 29.
Bedingung der Sinneswahrnehmung. §. 30.
Richtigkeit der Sinneswahrnehmung. §. 31.
Die Sinnesorgane. §. 32.
Zahl und Rangordnung der Sinne. §. 33.
Die mechanischen Sinne. Fühl- und Tastsinn. §. 34.
Die chemischen Sinne. Geschmack. Geruch. §. 35.
Fortsetzung. §. 36.
Die dynamischen Sinne. §. 37.
Fortsetzung. Das Gehör. §. 38.
Fortsetzung. Das Gesicht. §. 39.
Fortsetzung. §. 40.
Die gemeinschaftliche Form aller Sinneswahrnehmungen. §. 41.

II. Die Denkkraft.

Uebersicht. Verschiedene Seiten der Denkkraft. §. 42.

A. Das Gedächtniß. Die Erinnerungskraft.

Erklärung. §. 43.
Fortsetzung. Besinnen. §. 44.

Fortsetzung. Ideenassociation. §. 45.
Fortsetzung. Grade und Arten des Gedächtnisses. §. 46.
Fortsetzung. §. 47.
Fortsetzung. Das Memoriren. §. 48.
Fortsetzung. Zusammenhang des Gedächtnisses mit der Gehirnthätigkeit. §. 49.

B. Phantasie oder Einbildungskraft.

Erklärung. §. 50.
Wirkungsweise. §. 51.
Fortsetzung. §. 52.
Fortsetzung. §. 53.
Werth der Einbildungskraft. §. 54.
Fortsetzung. §. 55.

C. Verstand.

Von der Thätigkeit des Verstandes im Allgemeinen. §. 56.
Fortsetzung. §. 57.
Der Begriff. §. 58.
Das Urtheil. §. 59.
Fortsetzung. §. 60.
Schluß. §. 61.

D. Vernunft.

Die Vernunftanlage des Menschen. §. 62.
Entwickelung der Vernunftanlage. §. 63.
Vernunft als Vermögen der Ideen. §. 64.
Die Idee. §. 65.
Das Ideal. §. 66.
Die Vernunftanlage als Grund fortschreitender Vervollkommnung. §. 67.
Vollkommenheiten und Mängel des Erkenntnißvermögens. §. 68.
Fortsetzung. Fähigkeit. Talent. Genie. §. 69.

Zweites Kapitel.

Das Gefühlsvermögen.

Erklärung. §. 70.
Das Gefühl als Vermögen der Werthschätzung. §. 71.

Angenehme und unangenehme Gefühle. §. 72.
Eintheilung. Gradunterschied. Anwandlungen und Affecte. §. 73.
Fortsetzung. Artunterschied. §. 74.
I. Das Gemeingefühl und die Empfindungen. §. 75.
Fortsetzung. §. 76.
II. Die sinnlich-geistigen Gefühle. §. 77.
Fortsetzung. Aesthetische Gefühle. §. 78.
Fortsetzung. Intellectuelle Gefühle. §. 79.
III. Die heiligen Gefühle. §. 80.
Fortsetzung. Das religiöse und sittliche Gefühl. §. 81.
Egoistische und gemüthliche Seite des Gefühls. §. 82.
Fortsetzung. Das Selbstgefühl. §. 83.
Fortsetzung. Das Gemüth. §. 84.

Drittes Kapitel.

Das Begehrungsvermögen.

Erklärung. §. 85.
Eintheilung. §. 86.

I. Der Trieb.

Vom Trieb im Allgemeinen. §. 87.
Der sinnliche Trieb. §. 88.
Fortsetzung. §. 89.
Der Trieb als Instinkt. §. 90.
Fortsetzung. §. 91.
Der Trieb in seinen Entwicklungsstufen. Begierde. Neigung. Leidenschaft. §. 92.
II. Die Willkühr. §. 93.
Fortsetzung. §. 94.
III. Der freie Wille. §. 95.
Fortsetzung. §. 96.

Dritte Abtheilung.

Von den Zuständen des Seelenlebens während seines Verlaufes.

Ueberſicht. §. 97.
Fortsetzung. §. 98.

Erstes Kapitel.

Die Lebensalter.

Der Anfang der Seele. §. 99.
Das Frühalter. §. 100.
Das Mittelalter. §. 101.
Das Spätalter. §. 102.
Ausgang des Lebens. §. 103.

Zweites Kapitel.

Zustände des Wachens und Schlafens.

Erklärung. §. 104.
Fortsetzung. §. 105.
Verlauf und Wirkung des Schlafes. §. 106.
Der Traum. §. 107.
Fortsetzung. §. 108.
Schlafähnliche Zustände. §. 109.
Das Schlafreden. Der Somnambulismus. §. 110.
Das Hellsehen. §. 111.
Die Vision. §. 112.

Drittes Kapitel.

Besondere Bestimmtheiten.

Erklärung. §. 113.
Naturell. §. 114.
Fortsetzung. §. 115.
Constitution und Temperament. §. 116.
Artungen des Temperaments. §. 117.
Fortsetzung. §. 118.
Charakter. §. 119.
Geschlechtscharakter. §. 120.
Stamm- und Nationalcharakter. §. 121.

Viertes Kapitel.

Die Seelenkrankheiten.

Erklärung. §. 122.
Veranlassungen der Seelenkrankheiten. §. 123.

Fortsetzung. §. 124.
Grundformen der Seelenkrankheiten. §. 125.

Logik.

Einleitung. §. 126—131.
Reine Logik. §. 132—283.

Erster Theil.

Elementarlehre. §. 132.

Erster Abschnitt.

Die Grundgesetze des Denkens. §. 133—137.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Begriffe. §. 138—156.
A. Der Begriff einzeln für sich betrachtet. §. 139—147.
I. Der Begriff betrachtet nach seinem Inhalte. §. 140—142.
II. Der Begriff betrachtet nach seinem Umfange. §. 143—144.
III. Der Begriff betrachtet nach Inhalt und Umfang zugleich. §. 145—146.
Anhang. Von der Klarheit und Deutlichkeit des Begriffs. §. 147.
B. Der Begriff in Vergleichung mit andern betrachtet. §. 148—156.
I. Indentität und Nichtidentität. §. 149—150.
II. Einstimmigkeit und Entgegensetzung der Begriffe. §. 151—152.
Contradictorischer und conträrer Gegensatz. §. 152.
III. Subordination u. Coordination der Begriffe. §. 153—156.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von dem Urtheile. §. 157—182.
A. Das Urtheil an und für sich betrachtet. §. 158—169.

Eintheilung der Urtheile. §. 158.
I. Qualität. §. 159—160.
II. Quantität. §. 161—162.
III. Relation. §. 163—167.
a. Das kategorische Urtheil. §. 164.
b. Das hypothetische Urtheil. §. 165.
c. Das disjunctive Urtheil. §. 166.
Anhang. Das partitive Urtheil. §. 267.
IV. Modalität. §. 168—169.
B. Vergleichung der Urtheile mit einander. §. 170—182.
Vergleichungsverhältnisse der Urtheile. §. 170.
I. Identität und Verschiedenheit. §. 171—172.
II. Einstimmigkeit und Entgegensetzung. §. 173—176.
III. Coordination und Subordination. §. 177—178.
IV. Conversion und Contraposition. §. 179—180.
Anhang. Vom Satze §. 182.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre von dem Schlusse. §. 183.
A. Von dem Wesen des Schlusses. §. 184—188.
B. Die Schlußarten. §. 189—210.
I. Der kategorische Schluß. §. 190—198.
II. Der hypothetische Schluß. §. 199—203.
III. Der disjunctive Schluß. §. 204—207.
Anhang a. Der partitive Schluß. §. 208.
Anhang b. Das Dilemma. §. 209—210.
C. Sprachliche Darstellung und Eintheilung der Schlüsse. §. 211.
I. Der einfache vollständige und unvollständige Schluß. §. 212—216.
Das Enthymem. §. 214—215.
Die unmittelbaren Schlüsse. §. 216.
II. Der zusammengesetzte Schluß. §. 217—226.
Die syllogistische Schlußreihe. §. 219—222.
Der Sorites. §. 223—225.
Das Epicherem. §. 226.

Zweiter Theil.

Methodenlehre. §. 227—283.
I. Von der Definition. §. 237—247.
II. Von der Division. §. 248—262.
III. Von der Argumentation. §. 263—283.

Empirische Psychologie.

Empirische Psychologie.

Einleitung.

§. 1.

Grund und Anfang des Wissens.

Alles Wissen des Menschen beruht auf dem Grunde des Selbstbewußtseyns, d. i. auf dem Wissen von dem Seyn unsres Selbst. Indem wir nun unser Selbst als ein Wirkliches unmittelbar erfahren, so läßt sich die erste und unbestreitbare Gewißheit für uns in dem Grundsatze ausdrücken: Ich weiß, daß ich bin.

§. 2.

Fortsetzung.

Aber das Selbstbewußtseyn wird dadurch geweckt und möglich gemacht, daß es auf einen Gegensatz stößt, d. h. daß unser Selbst durch ein Etwas, was es nicht ist, was ihm gegenübersteht und darum Gegenstand heißt, bestimmt ist. Mit dem Bewußtseyn unsres Selbst ist also das Bewußtseyn, daß außer dem Selbst noch ein Anderes ist, nothwendig verbunden. Wo das Selbstbewußtseyn ruht, wie im Schlafe, in der Ohnmacht, hört auch das Bewußtseyn eines Andern auf.

Die zweite ebenfalls auf unmittelbarer Erfahrung beruhende Gewißheit ist in dem Satze enthalten: Ich weiß, daß außer meinem Selbst noch ein Anderes ist.

§. 3.

Bedürfniß und Befähigung der Forschung.

Der Mensch hat nun das unabweisbare Bedürfniß, das was er als nnmittelbare Thatsachen in und außer sich erfährt, also das Selbst und die Dinge außer ihm, deren unübersehbare Manchfaltigkeit er in dem Worte Welt begreift, näher kennen zu lernen. Von der Befriedigung dieses Triebes hängt seine Fortbildung, seine Tüchtigkeit und Brauchbarkeit, so wie seine Ruhe und sein Friede ab.

§. 4.

Fortsetzung.

Jenes Bedürfniß zu befriedigen besitzt der Mensch auch Vermögen, durch welche er die Dinge, d. h. das was ist, nach drei Stufen kennen lernt:

a) Nimmt er die Dinge so, wie sie sich seinen Sinnen geben, wie sie einzeln für sich diesen erscheinen nach ihrer Beschaffenheit und Wirkungsweise. Man nennt dies die Erscheinung, oder das Aeußere des Dinges.

b) Forscht er mit dem Verstande nach dem, was jener Erscheinung zu Grunde liegt, und das Beharrliche, Unveränderliche des Dinges ist, das gleichsam aus sich herausgeht und in dem wechselnden Aeußern erscheint. Jenes Beharrliche heißt das Wesen oder das Innere des Dinges, und insofern es als der Grund seiner Wirkungsweise erkannt wird, Kraft. Das Bestimmtseyn der Kraft oder die in ihr liegende Regel ihrer Wirksamkeit ist Gesetz.

c) Durch die Vernunftfähigkeit vernimmt der Mensch den letzten Grund aller Dinge, und erkennt von da aus ihre Einheit, ihren Zusammenhang und Zweck.

§. 5.

Erkenntniß. Wissenschaft.

Das klare Bewußtseyn von der Erscheinung eines Dinges heißt Kenntniß, von der Erscheinung und dem Wesen Erkenntniß. Der Inbegriff von Erkenntnissen, die ein innerlich zusammenhängendes Ganze ausmachen, ist die Wissenschaft, deren äußere Gestalt oder Bau System heißt.

§. 6.

Philosophie. Weisheit.

An sich ist die Wissenschaft nur Eine und eine allgemeine, nämlich die umfassende Erkenntniß der unendlich reichen und lebendigen Gliederung des gesammten Alls der Dinge, also des Menschen, der Welt und Gottes.

Diese Wissenschaft ist aber für den Menschen bei der Beschränktheit seiner Natur nur die Aufgabe fortwährenden Strebens, ein hohes Ziel, dem er unaufhörlich sich zu nähern ringt, ohne je es wirklich vollkommen zu erreichen. Darum ward diese Wissenschaft schon in den ältesten Zeiten bezeichnend Philosophie (im weitesten Sinne) genannt, d. h. Liebe zur und Streben nach Weisheit.)

Diese ist nämlich die Frucht der Wissenschaft, und besteht in der Wahrheit im vollen Sinne des Wortes, nämlich:

a) in der Uebereinstimmung unserer Erkenntnisse mit dem Gegenstande;

b) in der Uebereinstimmung unseres Handelns mit dem Urgrunde aller Dinge.

Anm. S. Diogenes Laert. I. 12. VIII. 8. — Cicero Tusc. V. 3.

§. 7.

Die besondern Wissenschaften.

Die allgemeine Wissenschaft wird vereinzelt,

und es entstehen viele besondere Wissenschaften, welche die Glieder von jener bilden, wenn unsere Erkenntnisse, die wir von einer gewissen Art von Dingen besitzen, in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden, z. B. die Erkenntnisse von dem Menschen, von der Natur, dem Staate u. s. w.

§. 8.

Anthropologie.

Das gründliche Studium der Wissenschaften setzt vor Allem eine richtige Erkenntniß unsres Selbst, seiner Gesetze und Wirkungsweise voraus. Das delphische: *γνῶθι σεαυτὸν* ist nicht nur die Bedingung, eine klare Einsicht von unserer Stellung und Aufgabe in der Welt zu erlangen, sondern auch der Schlüssel zum Verständniß der Welt und Gottes selbst. —

Die Lehre vom Menschen oder die Anthropologie ist darum die Vorschule oder Propädeutik für die allgemeine Wissenschaft wie für die besondern Wissenschaften.

Anm. Cicero de leg. I. 22. Qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum, ingeniumque in se suum, sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit; tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet: et cum se ipse perspexerit totumque tentarit, intelliget, quemadmodum a natura subornatus in vitam venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam: quoniam principia rerum omnium, quasi adumbratas intelligentias, animo ac mente conceperit; quibus illustratus, sapientia duce, bonum virum et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore.

§. 9.

Fortsetzung.

Die Anthropologie hat die Aufgabe, die menschliche Natur, in ihrer thatsächlichen Gesammter-

scheinung kennen zu lehren. Sie zerfällt deshalb nach den beiden Seiten der Menschennatur:

a) in die Lehre vom menschlichen Leibe, Somatologie, welche die Anatomie, d. i. Beschreibung des Baues der körperlichen Organe, und die Physiologie, d. i. Kunde von dem organischen Mechanismus des menschlichen Leibes in sich schließt;

b) in die Lehre von dem selbstbewußten Grunde des menschlichen Lebens, oder von der Seele, Psychologie, psychische Anthropologie. Die Aufgabe der letztern ist demnach, das Wesen und die Erscheinungsweise der menschlichen Seele kennen zu lehren.

§. 10.

Empirische und rationale Psychologie.

Alles Leben ist das Hervorgehen eines Aeußern aus einem Innern als seinem Grunde; oder an allem Lebenden läßt sich eine zweifache Seite unterscheiden: eine innere und eine äußere, in welch' letzterer die erste wirkend erscheint.

Hierauf beruht die Unterscheidung der Psychologie in empirische und rationale. Die erste gibt Kunde von den Gesetzen und manchfaltigen Aeußerungen der menschlichen Seele; die rationale sucht diese nach ihren letzten Gründen zu verfolgen, und die Seele ihrem innern Wesen nach zu erkennen.

Anm. Die rationale Psychologie betrachtet demnach das Wesen und die Grundeigenschaften der Seele, ihr Verhältniß zum Leibe, die Freiheit, Bestimmung, Unsterblichkeit der Seele; hiervon handelt der II. Theil dieses Lehrbuches.

§. 11.

Theile der empirischen Psychologie.

Die empirische Psychologie betrachtet das Seelenleben zuerst im Allgemeinen, sodann die einzelnen

Aeußerungen desselben, endlich die verschiedenen Zustände während seines Verlaufes.

Erste Abtheilung.

Vom Seelenleben im Allgemeinen.

§. 12.

Der Mensch als eine organische Einheit.

Man hat das menschliche Leben den Microcosmus (die kleine Welt) im Macrocosmus (in der großen Welt) genannt, und zwar mit Recht, einmal insofern als die Materie, woraus der menschliche Leib besteht, gleichsam ein Auszug aus den Grundstoffen der gesammten irdischen Schöpfung ist; sodann weil in den Wundern des lebendigen Leibes alle Bildungen der Natur in der schönsten und vollkommensten Harmonie und Vollendung erscheinen.

§. 13.

Fortsetzung.

Der menschliche Leib nämlich ist das vollkommenste irdische Gebilde, hauptsächlich aus Sauer- Wasser- Stick- Kohlenstoff, Natrium, Chlor, Eisen bestehend. Indem diese Grundstoffe in einheitlicher Wechselwirkung zu einem Ganzen, einem Organismus, verknüpft sind, gehört der Mensch nebst den Pflanzen und Thieren zu einer Klasse von Naturwesen, welche den unorganischen Körpern, wie den Mineralien und Flüssigkeiten als der andern Klasse, gegenüberstehen, und sich von ihnen durch eigenthümliche Erscheinungen, Organisation und Leben, unterscheiden.

§. 14.
Organisation.

Die eigenthümlichen und gemeinsamen Merkmale der **organischen** Wesen bestehen in Folgendem:

a) Das **Ganze** ist der bildende und erhaltende Grund der Theile, so daß diese vom Ganzen getrennt, oder wenn das Ganze als solches zerstört wird, in ihre Elemente sich auflösen. Bei den **unorganischen** Körpern hingegen sind die **Theile** der bildende Grund des Ganzen, so daß sie auch vereinzelt in ihrer Beschaffenheit fortdauern.

b) Bei den organischen Körpern offenbart sich in Bezug auf **Beschaffenheit** der **Materie**, der **Größe** und **Form** eine **constante** **Gesetzmäßigkeit**, durch welche sich eine **innere bildende Kraft** verwirklicht. Diese innere Centralkraft schafft aus den Elementarstoffen die eigenthümliche, von keiner menschlichen Kunst nachzubildende Materie der organischen Körper; auch zeigen die **constante Größe** und **Form** (die Rundung) des Ganzen wie der Theile die Herrschaft jener Kraft.

Die unorganischen Körper hingegen, durch äußern Zusammentritt der Theile entstanden, sind in Bezug auf ihre chemische Beschaffenheit, Größe und Form durch die Beschaffenheit, Masse und Richtung der sich an einander lagernden Stoffe bedingt.

§. 15.
Leben.

Leben im Allgemeinen ist Regsamkeit oder Bewegung aus einem innern Grunde. Wo diese Erscheinung nicht wahrgenommen wird, nennen wir ein Ding **leblos**. Die eigenthümlichen Merkmale eines **lebendigen** Körpers sind:

a) **Erregbarkeit**, welche die Fähigkeit, Eindrücke

zu erhalten (Receptivität), und das Vermögen, entgegen zu wirken (Spontaneität), in sich schließt.

b) Periodicität, d. h. das Leben ist in keinem einzelnen Momente seiner Dauer vollständig ausgeprägt, sondern ist in einem beständigen Flusse begriffen und geht einen bestimmten Entwicklungsgang.

c) Verknüpfung von Einheit und Manchfaltigkeit. Ueberall nämlich wo Leben ist, liegt demselben eine innere einheitliche Kraft zu Grunde, welche in manchfaltigen Thätigkeiten und Veränderungen zur Erscheinung kommt. Diese ist das Beharrliche, das das Ganze bildende und erhaltende Princip, während die Theile stets wechseln. Es heißt Lebenskraft oder Seele (im weitesten Sinne des Worts).

§. 16.

Die Lebenskraft.

Organisation und Leben sind demnach Erscheinungen einer ihnen zu Grund liegenden eigenthümlichen innern Kraft, die in einer organischen Einheit einen Gedanken verwirklicht. Die Theile bestehen darum nur in dem einheitlichen Gesammtleben, und heißen Organe, d. i. Werkzeuge für die Aeußerung der Lebenskraft; die Thätigkeiten derselben sind Functionen, d. i. bestimmte Richtungen der Kraftäußerung auf bestimmte Zwecke.

§. 17.

Verschiedene Erscheinungen und Stufen der Lebenskraft.

Die Lebenskraft erscheint, da die Merkmale des Lebens in den manchfachen lebenden Wesen mehr oder minder vollkommen ausgeprägt sind, als eine der Art und dem Grade nach verschiedene:

Auf der untersten Stufe ist sie ganz im Materiellen befangen, und dient blos zur äußern Gestaltung des-

selben, also zur Bildung des Körpers. Das Leben ist ein äußerliches und blindnothwendiges (vegetatives Leben der Pflanzen).

Auf zweiter Stufe ist das Leben zur Innerlichkeit gelangt; die Lebenskraft beherrscht den Leib, ist aber von diesem selbst wieder überall abhängig. (Animales Leben der Thiere.)

Auf dritter Stufe ist die Lebenskraft selbstständig, beherrscht den Leib als selbstbewußte und sich selbstbestimmende, d. i. freie Seele, die aber, da jede höhere Stufe die niedern in sich mit enthält, auch in vegetativen und animalen Functionen thätig erscheint. (Psychisches Leben der Menschen.)

Anm. Die beiden Seiten der Menschennatur, die eine als ein äußerlich Seyendes erscheinend im Raume, die andere als ein innerlich Seyendes erscheinend in der Zeit, heißen in ihrer Vereinigung Leib und Seele; in der Abstraktion gesondert gedacht, Körper und Geist.

§. 18.

Das Bewußtseyn.

Der Mittelpunkt und gleichsam die Wurzel des Seelenlebens ist das Bewußtseyn, d. i. die Fähigkeit der Seele, von dem, was in ihr ist und vorgeht, unmittelbar zu wissen, und eben dadurch sich von allem Andern, was sie nicht ist, zu unterscheiden.

Durch jene wundersame Kraft fühlt und weiß sich die Seele bei allem Wechsel der von ihr ausgehenden oder auf sie einwirkenden Thätigkeiten als eine beharrliche Einheit, als ein und dasselbe Ich, d. h. als eine Person.

§. 19.

Entwicklungsstufen des Bewußtseyns.

Der ursprünglich in der Seele vorhandene Keim

des Bewußtseyns bedarf, wie jede Anlage oder Fähigkeit, der Entwicklung an der Erfahrung, die durch die Beziehung des Ich auf seinen Gegensatz gewonnen wird. In sofern ist das Bewußtseyn ein werdendes und hat Entwicklungsstufen. Das Kind fühlt sich nur dunkel als ein Individuum, d. i. als ein Einzelwesen einem fremden Daseyn gegenüber, aber es erkennt und begreift sich noch nicht als bestimmtes Ich (Bewußtwerden). —

Je deutlicher sich nun das Ich von dem Nicht-Ich, d. i. von dem eigenen Leibe und der Außenwelt, unterscheidet, insbesondere je harmonischer und gesetzmäßiger die Seele ihre Anlagen entwickelt, desto bestimmter und voller wird das Bewußtseyn.

Dieses heißt Selbstbewußtseyn, wenn die Seele ihrer selbst vollständig mächtig geworden ist, d. i. wenn sie den Umfang ihrer Anlagen und Thätigkeiten, sowie ihrer Beziehungen zu Gott und der Welt klar erkennt. —

Anm. Das Bewußtseyn ist also einerseits das Auge der Seele, womit sie sich selbst und ihre Thätigkeiten sieht, andererseits das Licht, in welchem sie sich sieht, die Stufe ihrer Entwicklung und ihren Werth erkennt.

§. 20.

Die Grundrichtungen der Seele.

Eine unmittelbare Thatsache, die uns im Bewußtseyn begegnet, ist, daß unser Ich das Vermögen besitzt, nach verschiedenen Richtungen hin thätig zu seyn.

Insofern in der Seele der beharrliche Grund dieser Richtungen liegt, werden ihr verschiedene Kräfte oder Vermögen zugeschrieben, die gleichsam als Zweige, in welche der Eine Stamm des Seelenlebens sich ausbreitet, zu betrachten sind.

§. 21.

Fortsetzung. Eintheilung.

Die Richtungen oder Thätigkeiten der Seele sind

aber theils der Art, theils dem Grade nach verschieden.

In ersterer Hinsicht lassen sich alle Thätigkeiten der Seele auf drei Grundvermögen zurückführen: Erkenntniß- Gefühls- und Begehrungsvermögen. —

§. 22.

Erkennen, Fühlen, Wollen.

Im Erkennen nimmt die Seele das was ist, d. i. die Dinge, ins Bewußtseyn auf, und stellt sich diese als Gegenstand ihrer Thätigkeit vor. Daher heißt ein so in's Bewußtseyn aufgefaßtes Ding Vorstellung.

Im Fühlen wird die Seele ihren eigenen Zustand inne, in wiefern er dem Ich entspricht, dessen Vervollkommnung und Zwecke fördert, oder diesem Allen widerstreitet.

Das Gefühl bewegt sich darum im Kreise des Angenehmen und Unangenehmen. Es ist seinen Gründen nach an sich dunkel, und wird erst durch das Nachdenken klar. Denn durch dieses erkennen wir, warum uns das Eine angenehm, das Andere unangenehm berührt. So liegt also jedem Gefühle ein verhülltes Urtheil zu Grunde, d. i. indem die Seele fühlt, ist sie zugleich erkennend thätig. —

Im Begehren gibt die Seele ihren Thätigkeiten eine bestimmte Richtung entweder auf ein Inneres (innerer Wille) oder auf ein Aeußeres (auf das Handeln, äußerer Wille). Das was die Seele zum Begehren antreibt, ist ein Gefühl, das Befriedigung verlangt, so daß also, da jedes Gefühl ein Urtheil in sich schließt, im Wollen, Gefühl und Erkennen vereint sind.

Anm. Sinnenanschauung oder Wahrnehmung, Begriff, Ver-

nunftanschauung oder Idee sind die Species des Genus Vorstellung. —

§. 23.

Verhältniß der drei Grundvermögen zu einander.

Da die Seele auch bei allem Erkennen die Beziehung der Vorstellung auf ihr Ich inne wird, also fühlend thätig ist, so erhellt aus dem Bisherigen: daß in jeder einzelnen Seelenthätigkeit wohl eine besondere Richtung oder ein besonderes Vermögen vorwaltet, jedoch so, daß dieses bei aller Eigenthümlichkeit doch das Gemeinsame Aller in sich schließt.

Die Vermögen sind übrigens nur als Anlagen d. i. als Möglichkeiten, vorhanden, die durch Uebung entwickelt werden müssen. Diese Entwicklung und Ausbildung ist aber bedingt:

a) theils durch die ursprüngliche Energie der einen Anlage vor der andern vermöge der Individualität der Seelen;

b) theils durch äußere Einflüsse, wie der Eltern, Erziehung, Umgebung, Klima, Ort, Zeit u. A.,

c) überall aber durch den Willen des Menschen.

Durch dieses Alles ist ein äußerst manchfaltiges Verhältniß der Seelenthätigkeiten zu einander bedingt, wodurch wiederum verschiedene Stimmungen und Zustände des Seelenlebens entstehen, von denen später die Rede seyn wird. —

Anm. Individualität ist ein Grundcharakter alles Endlichen, indem jedes endliche Wesen bei allem Gemeinsamen mit seiner Gattung wieder ein bestimmtes Einzelnes ist, d. h. durch eigenthümliche Merkmale von jedem andern seiner Gattung sich unterscheidet.

§. 24.

Verschiedenheit der Seelenvermögen nach dem Grade.

So wie das Eine Ich das Vermögen besitzt, nach

drei Richtungen hin, nämlich erkennend, fühlend und begehrend, thätig zu seyn, so findet auch in allen diesen Richtungen ein Gradunterschied der Thätigkeit Statt, je nachdem nämlich diese mehr oder minder an den Körper gebunden, oder von ihm ganz unabhängig ist.

In dieser Beziehung unterscheidet man niedere und höhere Seelenkräfte, und zwar in Bezug auf das Erkennen, Fühlen und Wollen; oder man spricht von vegetativen, thierischen und vernünftigen Functionen der Seele, denen die Unterscheidung zwischen Lebenskraft (im engern Sinne), Seele und Geist entspricht.

Anm. Bei dem Gebrauche dieser Ausdrücke, durch welche die verschiedenen Regionen oder Sphären der Thätigkeiten des Ich bezeichnet werden, muß man sich vor der abentheuerlichen Vorstellung hüten, welche leicht dadurch genährt wird, als ob in dem Menschen drei geistige Principien oder Wesen nebeneinander vorhanden wären, indem sich das Ich bei all den verschiedenen Weisen seiner Thätigkeit überall nur als das Eine und dasselbe weiß und erkennt.

§. 25.

Entwicklungsgang und Stufen des Seelenlebens.

Wie alles Leben, so ruht auch das der Seele auf dem Grundmerkmale der Erregbarkeit. Die Seele beginnt nämlich den Gang ihrer Entwicklung damit, daß sie Eindrücke des eigenen Leibes und der Außenwelt aufnimmt, und sich dadurch zu einer entsprechenden Gegenwirkung bestimmen läßt. (Sinnliche Sphäre der Seelenthätigkeit: Sinn- oder Wahrnehmungsvermögen, Gemeingefühl oder Empfindungsvermögen, Trieb.)

Nachdem die Seele durch die Sinnenthätigkeit ein Material zu ihrer innerlichen Thätigkeit erlangt hat,

beginnt sie ihr eigenes geistiges Reich zu schaffen, indem sie den Zusammenhang und die Beziehungen der Einzelnheiten auffaßt. Hier hat sich die Seele vom leiblichen Leben losgerungen und schafft selbstthätig, aber nicht selbstständig, indem sie mittelbar (in Bezug auf den Stoff) von den Sinnenvorstellungen abhängig ist. (Sinnlich-geistige Sphäre der Seelenthätigkeit: Denkkraft (Phantasie und Verstand), sinnlich-geistige Gefühle, Willkühr.

Endlich versenkt sich die Seele in ihre eigene Tiefe, und gelangt hier, alle Gegensätze, das charakteristische Merkmal alles Endlichen, aufhebend, zur Anschauung des Unendlichen, Uebersinnlichen, das allem Endlichen zu Grunde liegt. In dieser rein geistigen Sphäre ihrer Thätigkeit erreicht die Seele den Urquell alles Seyns, wie das Urbild alles Strebens in den Ideen der Gottheit, der Wahrheit, Schönheit und Güte. (Vernunft, heilige oder ideale Gefühle, freier Wille. —

§. 26.

Das Seelenorgan.

Das Mittel, wodurch die Seele, als eine innerlich seyende in blos zeitlicher Thätigkeit erscheinende, d. i. geistige Kraft, mit der äußern gegenständlichen Welt in Verbindung tritt, ist eigentlich der ganze Leib, durch den und dessen Organe sie Eindrücke von Außen empfängt, und Bewegung nach Außen hervorbringt. Die Physiologie und Erfahrung lehren nun, daß die Seele mit den manchfachen Theilen des Leibes in theils mittelbarer theils unmittelbarer Wechselwirkung stehe, und daß insbesondere das Nervensystem es sey, durch welches im gesunden Zustande die letztere vermittelt werde; darum heißt es auch vorzugsweise das Seelenorgan.

§. 27.

Fortsezung. Vermittelung des Nervensystems.

Die Nerven aus einer fast breiartigen Masse bestehend, sind durch ihre Einheit im Körper ein Bild des einheitlichen Seelenlebens. Sie bilden nämlich ein zusammenhängendes Ganze, ein System, dessen Centrum das Gehirn ist, und dessen Radien sich im ganzen Körper ausbreiten, und dort Empfindung und Bewegung vermitteln.

Die Thätigkeit des Nervensystems, wodurch es mit den übrigen Theilen des Leibes und mit der Seele in Wechselwirkung tritt, ist weder mechanischer noch chemischer Art, sondern eine eigenthümliche, eine mittlere zwischen geistiger und materieller Wirksamkeit, eine dynamische, d. h. in bloßer Kraftäußerung und Kraftanregung bestehende Thätigkeit, wozu die Wirksamkeit der Electricität einige Analogie darbietet.

Anm. Die Annahme eines besondern Nervengeistes oder Nervenäthers, d. i. einer feinen unsichtbaren Flüssigkeit, welche das Nervensystem durchströmen, und die geheimnißvolle Gemeinschaft zwischen Leib und Seele vermitteln soll, ist eine nutzlose Hypothese. Das Weitere hierüber in der rationalen Psychologie.

Zweite Abtheilung.

Von den besondern Äußerungen des Seelenlebens.

Erstes Kapitel.

Das Erkenntnißvermögen.

§. 28.

Hauptteile des Erkenntnißvermögens.

Die verschiedenen Richtungen der Seele, insofern

sie erkennend thätig ist, sind: in der sinnlichen Sphäre der Seelenthätigkeit der Sinn oder das Wahrnehmungsvermögen; in der sinnlich-geistigen die Denkkraft und zwar das Denken in Bildern oder die Phantasie, und das Denken in Begriffen oder der Verstand; in der geistigen Sphäre die Vernunft; ferner das Gedächtniß und die Erinnerungskraft als allen drei Sphären angehörend. —

I. Der Sinn oder das Wahrnehmungsvermögen.

§. 29.

Sinneswahrnehmung. Empfindung.

Die Seele tritt zunächst mit dem Aeußern, d. i. mit dem was sie nicht ist (mit dem Nicht-Ich, d. i. dem eigenen Leibe und der Außenwelt) in Verbindung und Gemeinschaft durch das Gemeingefühl (Empfindungsvermögen) und durch den Sinn (Wahrnehmungsvermögen). [1])

Durch das über den ganzen Körper verbreitete Gemeingefühl wird sich die Seele der innerlichen Zustände des eigenen Leibes bewußt, und empfindet. [2]) —

Durch den Sinn hingegen nimmt die Seele die äußern Gegenstände, insofern sie ihr gegenwärtig sind, ins Bewußtseyn auf, und nimmt wahr.

Die durch sinnliche Wahrnehmung entstandene Vorstellung heißt Anschauung, [3]) und die dadurch bewirkte Erkenntniß des Gegenstandes Erfahrung oder empirische Erkenntniß. [4]) —

Anm. 1) Das Wahrnehmungsvermögen wird uneigentlich der äußere Sinn genannt, im Gegensatze des sogenannten innern Sinnes oder des Bewußtseyns, durch welches die Seele ihre eigenen innern Zustände wahrnimmt. Daher gibt es auch eine innere Erfahrung.

2) Empfindung ist also das Bewußtseyn oder das Innewerden eines leiblichen Zustandes, und gehört, da sie den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen in sich schließt, dem Gefühlsvermögen an. — Die Wahrnehmung, als ein wahr oder wirklich nehmen des Gegenstandes selbst ist die Aufnahme einer Gestaltung, eines Abbildes. Da jede Wahrnehmung von Empfindung begleitet ist, weil ein Innewerden eines fremden Daseyns ohne Beziehung auf das eigene Daseyn nicht möglich ist, so erklärt sich hieraus, wie Wahrnehmung und Empfindung oft auf eine begriffverwirrende Weise verwechselt werden. —

3) Anschauung eigentlich nur von der Wahrnehmung des Gesichts, dann (a potiori fit denominatio) von jeder Wahrnehmung durch die Sinne. Daher das Wahrnehmungsvermögen auch Anschauungsvermögen heißt.

4) Die Erfahrungserkenntniß heißt auch Erkenntniß **a posteriori** (sc. parte) im Gegensatze der Erkenntnisse des Verstandes und der Vernunft, welche, weil sie nicht wie die Erfahrung auf einem Gegebenen, sondern auf ursprünglichen Gesetzen jener Vermögen beruhen, reine, **rationale** oder Erkenntnisse **a priori** heißen.

§. 30.

Bedingungen der Sinneswahrnehmung.

Da die Thätigkeit des Sinnes an gewisse körperliche Vorrichtungen, die Sinnesorgane, gebunden ist, so wird, damit eine sinnliche Vorstellung zu Stande kommt, erfordert: a) ein äußerer Gegenstand; b) seine Einwirkung auf das Sinnorgan (Receptivität); c) eine Richtung der Seele, diesen Eindruck im Bewußtseyn wahrzunehmen; d. i. Aufmerksamkeit (Spontaneität). Diese hat verschiedene Grade, die durch die Stärke des Eindrucks, durch das Interesse, das der wahrzunehmende Gegenstand für unser Gefühl hat, endlich durch die Energie des Willens bestimmt werden.

Anm. Je stärker die Aufmerksamkeit, desto deutlicher ist

die Sinneswahrnehmung. Durch sie wird das Sehen zum Blicken und Anschauen, das Hören zum Horchen, das Tasten zum Betasten, das Riechen zum Beriechen, das Schmecken zum Kosten. —

§. 31.

Richtigkeit der Sinneswahrnehmung.

Die Richtigkeit unserer Sinneserkenntniß hängt also ab:

a) von naturgemäßer Beschaffenheit und Thätigkeit der Sinnesorgane, d. i. von richtiger Receptivität, die nicht Statt findet bei Blindheit, Taubheit, in Krankheit, Ohnmacht u. s. w.

b) von naturgemäßer Selbstthätigkeit des Geistes, d. i. von richtiger Spontaneität, die fehlt bei tiefem Nachdenken, starken Gemüthbewegungen u. s. w. —

§. 32.

Die Sinnesorgane.

Die Thätigkeit des Sinnes oder des Wahrnehmungsvermögens ist an gewisse körperliche Vorrichtungen, die sogenannten Sinnesorgane, gebunden. Diese sind gleichsam die Saugadern der Seele, durch welche ihr Kunde von der Außenwelt zugeführt wird. —

Der Sitz der Sinnesorgane ist die Haut, wo sie einen mehr oder weniger entwickelten Vorbau haben, dessen Hauptbestandtheil Nervenenden sind, die mit dem Centrum des Nervensystems in inniger Verbindung stehen, so daß das Sinnesorgan nur vermöge dieses ununterbrochenen Zusammenhanges seines Nerven mit dem Gehirne functioniren kann. Die Bedeckungen und Umgebungen des Sinnesnerven sind bei den einzelnen Organen verschieden. —

Anm. **Sensus nuntii ac interpretes rerum. Cicero.**

§. 33.

Zahl und Rangordnung der Sinne.

Die Anzahl der Sinne bestimmt sich theils nach der verschiedenen Beschaffenheit der Sinnesorgane, theils nach der verschiedenen Erscheinungsweise der wahrzunehmenden Gegenstände.

Da die Erscheinungsweise der Außenwelt eine dreifache ist, nämlich eine mechanische, chemische und dynamische, und die Sinne für die Aufnahme der äußern Einwirkungen dienen, so lassen sich drei entsprechende Klassen von Sinnen unterscheiden; mechanische (Fühl- und Tastsinn), chemische (Geschmack und Geruch), dynamische (Gehör und Gesicht). —

Da jedoch die mechanischen Sinne, nämlich Fühl- und Tastsinn, noch kein streng gesondertes Organ haben, so werden sie gewöhnlich nicht unterschieden, so daß man in der Regel nur 5 Sinne zählt. —

Die Rangordnung der Sinne bestimmt sich nach dem Grade der Entwicklung ihres Vorbaues, und nach dem Umfang und der Schnelligkeit ihres Wirkens.

Anm. In dieser Hinsicht ergibt sich folgende Stufenreihe: Fühl- und Tastsinn, Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht. — In praktischer Hinsicht, d. i. in Beziehung auf den Einfluß, den die Sinne auf die Bildung des Menschen üben, nehmen unstreitig Geruch und Geschmack die unterste, Fühl- nnd Tastsinn die mittlere, Gesicht und Gehör aber die oberste Stufe ein. Ob der Blinde oder der Taube der Unglücklichere sey? —

§. 34.

Die mechanischen Sinne. Fühl- und Tastsinn.

Die mechanischen Sinne sind über die ganze Haut verbreitet, wo die überall vorhandenen sogenannten Hautpapillen oder Fühlwärzchen, in welche sich mit dem Rückenmark und dem Gehirn zusam-

menhängende Nerven verzweigen, ihr eigentliches Organ bilden. —

Ihre Wirksamkeit ist mechanisch, d. i. sie ist an den Druck und die unmittelbare Berührung des Gegenstandes gebunden. Ist das Berühren aktiver Art, so heißt es Tasten, im Gegentheile Fühlen. — Während der mehr passive Fühlsinn sich über die ganze Haut erstreckt, hat der selbstthätige Tastsinn seinen Sitz vorzüglich an der beweglichen Hand, namentlich an den Fingerspitzen, wo die Hautpapillen in größerer Zahl und Vollkommenheit vorhanden sind. —

Die Wahrnehmungen der mechanischen Sinne beziehen sich auf das äußere Daseyn überhaupt, insbesondere auf die räumlichen Eigenschaften der Körper, auf ihre Schwere, Umfang, Cohäsion, Weichheit, Härte, Rauhheit, Glätte, Flüssigkeit, Festigkeit, Trockenheit, Nässe, endlich auf die Temperatur. —

§. 35.

Die chemischen Sinne. Geschmack. Geruch.

Der Sitz der chemischen Sinne, des Geschmacks und Geruchs, ist die Schleimhaut, welche zwei Höhlen des Kopfes, den Mund und die Nase, auskleidet, und von deutlich geschiedenen Hirnnerven durchdrungen ist. —

Ihre Wirksamkeit beruht auf einem chemischen Processe, *) indem die Wahrnehmung der schmeckbaren (Salze, Oehle) und der riechbaren (Dünste, Dämpfe) Stoffe durch die von der Schleimhaut abgesonderte auflösende Feuchtigkeit vermittelt wird.

Bei beiden einander sehr nahe verwandten Sinnen ist die Empfindung, also der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen vorherrschend. — Der Geschmack ist der Wächter für die Verdauungsorgane, der Geruch für die Athmungsorgane.

Anm. *) Vielleicht auch beim Geruche auf einem elektrischen Processe, wodurch am leichtesten sich erklärte, warum vorzugsweise nur die Inflammabilien eine Geruchsempfindung hervorbringen, und warum diese letztere einen so starken und schnellen Einfluß auf die gesammte Lebensthätigkeit ausübt. —

§. 36.

Fortsetzung.

Das eigentliche Organ des aktiven Geschmacksinnes ist die Zunge, in deren verschieden gebildete Wärzchen die Enden der Geschmacksnerven sich verzweigen. Die feinen Zungenwärzchen sind an der Spitze, mit der vorzugsweise Süßes und Saures, die breitern mehr gegen die Wurzel der Zunge, wo vornehmlich Bitteres und Herbes geschmeckt wird.

Der passive auch in die Ferne wirkende Geruchssinn hat zu seinem Organe die Schleimhaut, welche die Nasenhöhlen auskleidet und von den Enden des Geruchsnerven durchwebt ist.

Anm. Die verschiedenen Arten der Gerüche sind noch weniger als die Geschmäcke durch bestimmte Ausdrücke der Sprache bezeichnet. Man bezeichnet sie entweder nach der durch sie hervorgebrachten Empfindung als Wohlriechendes und Stinkendes, oder nach den riechbaren Gegenständen als Moschusgeruch, Nelkengeruch u. s. w.

§. 37.

Die dynamischen Sinne.

Das Object der dynamischen Sinne, des Gehörs und Gesichtes, sind nicht die Körper selbst, sondern ihre Wirkungen, nämlich durch sie veranlaßte Schwingungen des Schalles und Lichtes, durch die der Gehör- und Sehnerve im Innern des Organs angeregt wird. Dieses Organ hat hier seine höchste Vollendung erreicht durch einen eigenthümlichen künstlichen

Bau, in dem der keiner andern Funktion dienende Sinnesnerv, der in Form von Häuten sich ausbreitet, den Mittelpunkt bildet. Der übrige aus Häuten, Muskeln und Knorpeln zusammengesetzte Vorbau dient zur Leitung des Schalles und Lichtes.

§. 38.

Fortsetzung. Das Gehör.

Das Organ des Gehörsinnes sind die zwei Ohren [1]), das Object des Hörens oder der Gehörswahrnehmung ist der Schall, der eine Folge oder Wirkung von Schwingungen elastischer [2]) Körper ist. Sind diese Schwingungen regelmäßig, d. i. erfolgen gleich viele in gleichen Zeiträumen, so heißt der Schall Ton, im Gegentheile Geräusch, das als nicht bestimmbar unmusikalisch ist. —

Was den Grad betrifft, so unterscheidet man bei dem Schalle überhaupt Stärke und Schwäche je nach der Größe und Heftigkeit der Schwingungen; bei den Tönen insbesondere Höhe und Tiefe. Je schneller nämlich die Schwingungen in einer bestimmten Zeit sind, desto höher, je langsamer, desto tiefer ist den Ton [3]).

Anm. 1) Die verschiedenen Theile des Ohres haben die Bestimmung, die Schallstrahlen, d. i. die mittelst der Luft sich fortpflanzenden schallenden Schwingungen, aufzufangen, zu verstärken und bis zum Gehörnerven zu leiten. — Das äußere Ohr oder die Muschel fängt, gleich einem Hörrohre, die Schallstrahlen auf, und führt sie zum Gehörgang, wo sie verstärkt das Trommelfell, eine elastische Haut, die den Gehörgang schließt, in Schwingung versetzen. Die Schwingungen des Trommelfelles theilen sich den in der Trommelhöhle liegenden Gehörbeinchen, dem Hammer, Ambos, Steigbügel mit, durch die sie sodann zum Labyrinth fortgeleitet werden, wo sie mittelst der dort enthaltenen wässrigen Flüssigkeit auf den Gehörnerven wirken, dessen Enden sich an den Wänden des Labyrinths gleich einem Netze aus-

breiten. — Durch die eustachische Röhre (die Trompete), welche die Trommelhöhle mit dem Schlund in Verbindung setzt, wird in jene zur Erhaltung des Gleichgewichts Luft eingelassen, auch kann durch sie, selbst bei Tauben, die Gehörswahrnehmung vermittelt werden. — Das Ohrenschmalz in dem Hörgange dient gegen das Eindringen von Staub, Insekten u. A. —

2) Da kein Körper ohne alle Elasticität, d. i. Ausdehnungskraft, ist, so können eigentlich alle festen und flüssigen Körper in eine schallende Schwingung versetzt werden. Je elastischer übrigens der Körper und in je größerer Spannung er ist, desto stärker ist jene. Daher Metall und Glas vorzüglich dazu geeignet sind, und die Luft, der vorzugsweise Elasticität zukommt, der eigentliche Leiter des Schalles ist.

3) Der tiefste hörbare Ton, das C einer 32füßigen Orgelpfeife, soll durch 32 Schwingungen in einer Sekunde, der höchste durch 15,000 bis 16,000 Schwingungen in derselben Zeit entstehen. — Ein Ton ist um eine Octave höher, als ein anderer, wenn er noch einmal so viel Schwingungen zählt. — Klang, als eine besondere Qualität des Tons, Accord, Harmonie und Disharmonie, Melodie als verschiedene Verhältnisse und Folgen von Tönen. —

Die Geschwindigkeit, mit welcher der Schall sich fortpflanzt, ist bedingt von der Beschaffenheit und der Temperatur der Luft; sie beträgt in gewöhnlicher, ruhiger Luft bei mittlerer Temperatur etwa 1050 Fuß in einer Sekunde.

§. 39.

Fortsetzung. Das Gesicht.

Das Organ des Gesichtssinnes sind die zwei Augen [1]). Diese bestehen aus verschiedenen Häuten, die theils unmittelbar zusammenhängen, theils mit durchsichtigen Flüssigkeiten angefüllte Höhlungen bilden, wo die einfallenden Lichtstrahlen mehrmal gebrochen werden, bis sie den Gegenstand auf der Netzhaut, einer Ausbreitung des Sehnerven im Hintergrunde des Auges,

verkehrt abbilden, und Anlaß zur Gesichtswahrnehmung geben. Uebrigens sieht die Seele nicht das verkehrte Bild des Gegenstandes auf der Netzhaut, sondern diesen selbst, dessen Lichtstrahlen den Gesichtssinn afficiren. Daher auch Erklärungen, warum wir, wegen des verkehrten Bildes auf der Netzhaut, den Gegenstand nicht verkehrt, und wegen der beiden Augen, nicht doppelt sehen, als überflüssig erscheinen.

Anm. 1) Die beiden nach ihrer Form sogenannten, durch 6 Muskeln nach allen Richtungen beweglichen Augapfel ruhen in schützenden Höhlen des Schädels, und sind auch durch Augenlieder, Augenwimpern, Augenbraunen und durch die Thränenfeuchtigkeit vor schädlichen Einflüssen gesichert. Die Theile des Augapfels, Häute und Flüssigkeiten, sind meist dem Lichte verwandt, d. h. ihm durchdringlich. — Der Augapfel ist von der sogenannten harten oder weißen Haut (**tunica sclerotica**) umschlossen, deren vorderer, etwas mehr gewölbte, Theil die durchsichtige Hornhaut (**cornea transparens**) bildet. An die harte Haut schließt sich zunächst die Aderhaut (**tun. choroidea**) an, welche unmittelbar hinter der Hornhaut die Regenbogenhaut (**iris**) heißt, rückwärts schwarz gefärbt ist, vorn aber als ein Ring von verschiedener Farbe, schwarz, blau, braun u. s. w. erscheint, nach der das Auge benannt wird. — Die Iris hat in der Mitte (im Augensterne) eine runde Oeffnung, das Sehloch oder die Pupille, durch welche allein das Licht in das Innere des Auges gelangt. Die Pupille verengt sich unwillkührlich bei stärkerem Lichte, und erweitert sich bei schwächerem. — Hinter der Pupille (in der durch die Iris getheilten Augenkammer) liegt die Krystallinse (**humor crystallinus** oder **lens crystallina**), ein durchsichtiger, aus gallertartiger Substanz bestehender Körper, der von beiden Seiten convex ist, und die durch die Pupille einfallenden Lichtstrahlen so bricht, daß sie sich zu einem verkehrten Bilde auf der Netzhaut (**retina**) vereinigen. Die letztere ist eine äußerst zarte Ausbreitung des Sehnerven im Hintergrunde des Auges, und umfaßt die ebenfalls gallertartige Glasfeuchtigkeit (**humor vitreus**).

Eine wäßrichte Feuchtigkeit (humor aqueus) befindet sich in dem kleinen Raume zwischen der Linse und Hornhaut. — Die beiden sich berührenden und zum Theil einander durchkreuzenden Sehnerven treten durch eine Oeffnung gegen die Nase zu in den Augapfel ein. —

§. 40.

Fortsetzung.

Das Object des Sehens ist das Licht [1]), und mittelst desselben Farben und Glanz, ferner Figur (d. i. Form und Gestalt), Bewegung und Entfernung der Körper. Die letztern Eigenschaften und Verhältnisse der Körper werden zugleich durch den Tastsinn wahrgenommen, der bei Blindgebornen oft einen solchen Grad der Ausbildung erreicht, daß er selbst Farben unterscheidet.

Damit eine deutliche Gesichtsanschauung entstehe, muß der Gegenstand, von dem die Lichtstrahlen ausgehen oder zurückgeworfen werden und das Auge treffen, in der gehörigen Entfernung seyn, und eine Einwirkung mit einer gewissen Stärke und Dauer geschehen. — Die gewöhnliche Gesichtsweite für ein gesundes Auge zum deutlichen Sehen beträgt 12—20 Zoll [2]). Bedeutende Abweichungen hiervon finden beim Kurzsichtigen (Myops) und Weitsichtigen (Presbys) statt [3]).

Durch den Gesichtssinn tritt die Seele in die unmittelbarste Gemeinschaft mit der Außenwelt (dem Lichte), daher die große Bedeutsamkeit des menschlichen Blickes; durch den Gehörsinn tritt die Außenwelt in die unmittelbarste Verbindung mit der Seele, daher beim Rücktritt aller Sinnenthätigkeit in Ohnmacht, bei Sterbenden u. A. zuletzt noch durch das Gehör eingewirkt wird. —

Anm. 1) Ueber die Natur des Lichtes. Nach Cartesius, Euler u. A. ist das Licht eine Accidens oder Modifica-

tion des Aethers (Undulations- oder Vibrations-Theorie), nach Newton eine äußerst feine Substanz, die von leuchtenden Körpern in geradlinigen Richtungen ausströmt, und mit außerordentlicher Schnelligkeit (etwa 42000 M. in einer Secunde) sich fortpflanzt (die Emanations- oder Corpuscular-Theorie). — Gesehen wird ein Körper nur dadurch, daß von ihm aus Lichtstrahlen, eigene oder zurückgeworfene, unser Auge afficiren.

Die Farben sind Modificationen des Lichtes, die durch Brechung der Lichtstrahlen entstehen. Grundfarben: Roth, Gelb und Blau. — Weiß erscheinen diejenigen Körper, welche das Licht ungetheilt zurückwerfen, schwarz solche, die es einsaugen. Schatten ist ein geringerer Grad des Lichts, Finsterniß gänzlicher Mangel desselben.

2) Uebrigens hat die Wirksamkeit des Gesichtssinnes einen außerordentlichen Umfang, und übertrifft weit die der übrigen Sinne. Je entfernter aber ein Gegenstand ist, desto kleiner erscheint er, was sich nach dem Sehwinkel, den die von den beiden äußersten Enden des Gegenstandes ausgehenden Lichtstrahlen bilden, richtet. Uebertrifft die Entfernung den Durchmesser des Gegenstandes 5000 mal, so daß der Sehwinkel kleiner als 40 Secunden wird, so ist der Gegenstand dem menschlichen Auge nicht mehr sichtbar.

3) Kurzsichtigkeit entsteht durch zu große Convexität der Hornhaut und Linse, wodurch die Lichtstrahlen etwas entfernterer Gegenstände zu stark gebrochen werden, Weitsichtigkeit durch den entgegengesetzten Fehler, wodurch die Lichtstrahlen näherer Gegenstände nicht stark genug gebrochen werden. Dem ersten Gesichtsfehler wird durch concave, dem zweiten durch convexe Gläser begegnet. — Das Schielen. Der graue (cataracta) und schwarze (amaurosis) Staar. —

§. 41.

Die gemeinschaftliche Form aller Sinneswahrnehmungen.

Alles, was der Sinn wahrnimmt, stellt er sich als irgendwo und irgendwann vor. Daher ist die allgemeine Form, d. i. die Art und Weise, wie alles

sinnlich Wahrnehmbare in's Bewußtseyn aufgefaßt wird:

a) der Raum, d. i. die Vorstellung von dem Nebeneinanderseyn der Dinge, oder von der Ausdehnung, und zwar nach dreifacher Richtung, Länge, Breite, Höhe (oder Tiefe);

b) die Zeit, d. i. die Vorstellung von dem Nacheinanderseyn der Dinge, oder von Dauer und Wechsel, ebenfalls nach dreifacher Abmessung, Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. —

Anm. Reiner und realer Raum. Reine und reale Zeit.

II. Die Denkkraft.

§. 42.

Uebersicht. Verschiedene Seiten der Denkkraft.

Durch die Sinneswahrnehmung erhält die Seele eine große Manchfaltigkeit von Vorstellungen, die den Stoff abgeben, den sie selbstthätig nach ihren Gesetzen weiter umbildet und bearbeitet. Dieses selbstthätige gesetzmäßige Schaffen der Seele heißt Denken, und das entsprechende Vermögen Denkkraft.

Jenes Denken ist nun aber doppelter Art, indem nämlich die Seele entweder Vorstellungen an Vorstellungen knüpft, und dadurch neue Gebilde schafft, oder indem sie in die chaotische Masse der Vorstellungen Einheit, Ordnung und Zusammenhang bringt. Das Erstere heißt insbesondere Dichten, und gehört der Phantasie an, das zweite ist Aufgabe des Verstandes, und ist das Denken im engern Sinne. —

Beides, das Dichten und Denken, wird nur dadurch möglich, daß die Seele die Fähigkeit besitzt, Vorstellungen theils im Bewußtseyn festzuhalten, theils wieder in dasselbe zurückzurufen. Daher vom Gedächtniß und der Erinnerungskraft, als dem

Anfange und der Quelle des Denkens, zuerst die Rede seyn muß. —

A. Das Gedächtniß. Die Erinnerungskraft.

§. 43.

Erklärung.

Diese beiden Vermögen beruhen auf einem allgemeinen Gesetze der Seele, daß sie durch jede einmal vollbrachte Thätigkeit eine Fertigkeit zur Wiederholung derselben erlangt. Je öfter und aufmerksamer diese Wiederholung geschieht, desto größer und wirksamer wird jene Fertigkeit. —

Das Gedächtniß ist demnach das Vermögen der Seele, Vorstellungen sich so anzueignen, daß sie gleichsam mit dem Bewußtseyn verschmelzen und einen Theil desselben ausmachen, so daß sie jeden Augenblick ihr zu Gebote stehen, oder wieder ins Bewußtseyn zurückgerufen, und als dieselben erkannt werden. In letzterem Sinne heißt das Gedächtniß insbesondere Erinnerungskraft. —

§. 44.

Fortsetzung. Besinnen.

Die Reproduktion schon gehabter Vorstellungen geschieht theils willkührlich durch Besinnen, [1]) theils unwillkührlich durch körperliche und geistige Reize, [2]) und durch die sogenannte Ideenassociation.

Anm. 1) Das Besinnen ist jene Anstrengung der Seele, vermöge welcher sie am Faden bekannter Vorstellungen die mit diesen früher verbundenen, nun aber vergessenen, aufsucht. Dies geschieht nach dem Gesetze der Association.

2) Körperliche Reize, wie Hunger, Durst u. A., ferner die daraus hervorgehenden Begierden und Leidenschaften erregen ohne unsern Willen die Vorstellungen von solchen Gegenständen, die zu ihrer Befriedigung dienen.

§. 45.

Ideenassociation.

Die Ideenassociation ist die Verbindung solcher Vorstellungen, die einander gegenseitig hervorrufen. Die verschiedenen Weisen oder Gesetze dieser Verbindung lassen sich auf ein Grundgesetz zurückführen, welches als das der Verwandtschaft bezeichnet werden kann, und darin besteht, daß Vorstellungen, die einmal im Bewußtseyn mit einander in Verbindung standen, also eine Einheit bildeten, eben wegen dieses frühern Zusammenseyns einander wieder zu erwecken vermögen. —

Diese Verwandtschaft ist eine zweifache:

a) eine äußere, d. h. auf solchen Verhältnissen der Dinge zu einander beruhende, welche der Sinn wahrnimmt, als: räumliches und zeitliches Beisammenseyn, Aehnlichkeit und Contrast.

b) eine innere, die auf solchen Beziehungen der Dinge zu einander beruht, die der Verstand auffaßt, wie Verknüpfung der Vorstellungen vom Gegenstand oder Subjekt und den Eigenschaften oder Prädicaten, vom Ganzen und den Theilen, von Individuum, Art und Gattung, von Ursache und Wirkung. —

§. 46.

Grade und Arten des Gedächtnisses.

Das Gedächtniß ist bei verschiedenen Menschen dem Grad und der Art nach verschieden entwickelt. — Im Allgemeinen unterscheidet man ein gutes und schlechtes Gedächtniß nach den verschiedenen Graden der Leichtigkeit, des Umfangs, der Stärke und Treue seiner Wirksamkeit. Das Gedächtniß heißt:

a) leicht, wenn es schnell auffaßt, im Gegentheil langsam;

b) umfassend oder groß, wenn es viele und manchfaltige Vorstellungen behält, im Gegentheil beschränkt;

c) stark, wenn es lange behält, im Gegentheil schwach;

d) treu, wenn es die Vorstellungen richtig behält, im Gegentheil untreu oder trügerisch. —

Der Art nach unterscheidet man, je nachdem leichter das Zeichen oder der Inhalt der Vorstellungen aufgefaßt und behalten wird, Wort und Sachgedächtniß (auch Ton- und Ortsgedächtniß). —

§. 47.

Fortsetzung.

Die genannten Vorzüge des Gedächtnisses finden sich selten in gleicher Weise beisammen, namentlich Leichtigkeit nicht neben Stärke und Treue; sie werden aber durch fleißige und aufmerksame Uebung sämmtlich bis zu einem gewissen Grade erworben, und theilweise zu einer außerordentlichen Vollkommenheit ausgebildet.

Anm. Beispiele von außerordentlichem Umfang und Stärke des Gedächtnisses liefert die alte und neue Zeit. — Es ist ein ebenso falsches als schädliches Vorurtheil, daß Güte des Gedächtnisses mit Schärfe des Verstandes nicht vereinbar sey. — Wichtigkeit einer sorgfältigen und verständigen Ausbildung des Gedächtnisses, als der Vorrathskammer all unseres Wissens. **Memoria, quae non modo philosophiam, sed omnis vitae usum omnesque artes una maxime continet. Cicero.**

§. 48.

Das Memoriren.

Die Uebung des Gedächtnisses oder das Memo-

riren geschieht entweder auf mechanische oder intellectuelle Weise:

a) mechanisch, d. i. durch öftere Wiederholung dessen, was man dem Gedächtnisse einprägen will, nach den Associationsgesetzen der äußern Verwandtschaft;

b) intellectuell, wenn die Einprägung nach den Associationsgesetzen der innern Verwandtschaft geschieht. Hier ist die Auffassung der Gedanken — nach Inhalt, Eintheilung und Zusammenhang die Hauptsache, und der Verstand ist zugleich mit dem Gedächtnisse thätig [1]. —

Sammlung und ausschließliche Richtung des Geistes auf das, was dem Gedächtnisse eingeprägt werden soll, sowie Interesse für den Gegenstand, sind die richtigen Mittel eines leichten und sichern Memorirens, öftere Wiederholung des Erlernten aber die Bedingung, ein starkes und treues Gedächtniß zu erlangen. [2]

Anm. 1) Uebrigens muß das Gedächtniß auf beiderlei Weise geübt werden, auf mechanische besonders in der Jugend, indem nur dadurch Stärke und Treue des Gedächtnisses im Alter bewahrt wird.

2) Alle übrigen künstlichen Mittel der sogenannten Mnemonik (Gedächtnißkunst) sind zweckwidrig oder gar schädlich. —

§. 49.

Zusammenhang des Gedächtnisses mit der Gehirnthätigkeit.

Daß das Gedächtniß mit der organischen Thätigkeit des Gehirns enge zusammenhänge, läßt sich nicht verkennen. Daraus lassen sich manche Erscheinungen erklären, z. B. daß das Gedächtniß in der Regel in der Jugend stärker ist als im Alter, daß manche Krankheiten, Leiden des Kopfes, Verletzungen des Gehirns die Thätigkeit des Gedächtnisses, namentlich des Wort-

gedächtnisses, schwächen und hemmen, oder in andern Fällen erhöhen und stärken.

Welcher Theil des Gehirns aber der Seele bei der wundersamen Thätigkeit des Gedächtnisses als Organ diene, ist unbekannt. —

Anm. Die Hypothese, als ob die Seele bei Bildung ihrer Vorstellungen Spuren oder Abdrücke davon (sogenannte materielle Ideen) im Gehirn zurücklasse, mittelst deren die Wiedererinnerung dadurch zu Stande kommen soll, daß die Seele darauf reflectirt, ist ebenso roh materialistisch als unverständig, weil sie nichts erklärt, wohl aber den Act der Erinnerung noch unbegreiflicher macht. — Die richtige Ansicht ist §. 43. angegeben.

B. Phantasie oder Einbildungskraft.

§. 50.

Erklärung.

Die **Phantasie** oder die **Einbildungskraft** im weitesten Sinne ist das Vermögen, Bilder wahrgenommener Gegenstände, auch wenn **diese dem Sinne nicht mehr gegenwärtig** sind, wieder zu erwecken und zu beleben. Diese **reproductive** Einbildungskraft ist demnach die Erinnerungskraft in ihrer Beziehung auf die Wahrnehmungen des Sinnes *) (sinnliches Erinnerungsvermögen).

Im engern Sinne ist die Phantasie ein **productives**, frei gestaltendes Vermögen, indem sie theils unsinnliche Dinge (Begriffe, Gedanken und Ideen) in sinnliche oder anschauliche Bilder kleidet, theils durch manchfaltige Verknüpfung und Umgestaltung der Anschauungen unter einander ganz neue Gebilde hervorbringt. —

Anm. *) Mit dem Unterschiede jedoch, daß bei dieser Reproduction das Bewußtseyn der Identität mit den frühern Vorstellungen nicht nothwendig Statt findet, wie beim Erinnern.

§. 51.

Wirkungsweise.

Auch die Thätigkeit der Einbildungskraft, der reproductiven und productiven, ist theils willkührlich, theils unwillkührlich, und richtet sich im Allgemeinen nach den Gesetzen der Association. —

§. 52.

Fortsetzung.

Die Materialien zu ihren neuen Formbildungen entlehnt die Phantasie von der reproductiven Einbildungskraft, und waltet in sofern im Reiche der Wirklichkeit; indem sie aber diesen Stoff durch Combination (Vergrößerung, Verkleinerung, vielfache Zusammensetzung) auf die manchfaltigste Weise bearbeitet und umgestaltet, bewegt sie sich in dem Reiche der bloßen Möglichkeit.

Soll die Phantasie hierbei nicht in maaßlose Phantasterei sich verlieren, so muß sie sich leiten lassen:

a) vom Lichte des Verstandes, wodurch das Mögliche zum Wahrscheinlichen wird;

b) von der Vernunftidee der Schönheit, wodurch die Schöpfungen der Phantasie zu Kunstgebilden werden.

Anm. In dieser Hinsicht gilt das Aristotelische: **nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu.** — Die schöpferische Kraft der Phantasie vermag keinen neuen Stoff zu schaffen, sondern entlehnt diesen aus der Wahrnehmung des Wirklichen, und bildet ihn zu neuen Formen um. Jede Dichtung ist daher nur eine veränderte Auflage der wirklichen Welt, nicht eine wirklich andere Welt. So vermag der Blindgeborne keine Bilder von Licht und Farbe, der Taubgeborne vom Tone zu schaffen. —

Die Darstellung der Gesetze für das Schaffen oder Dichten der Phantasie, das insofern es das innere Gebilde durch ein äußeres Mittel darzustellen vermag, Kunst (in sub-

jectivem Sinne) heißt, ist Gegenstand einer besondern philosophischen Disciplin, der Aesthetik. —

§. 53.

Fortsetzung.

Angeregt wird die schaffende Thätigkeit der Phantasie besonders durch das Gefühl, das dadurch Hauptquelle der Kunst wird. Der Künstler muß das, was sich ihm zu anschaulichen Bildern gestalten soll, in seinem Gemüthe selber leben, nur dadurch erhalten seine Kunstgebilde Wahrheit und Leben, und den Reiz der Neuheit und Originalität. Das Haupttalent des Künstlers ist darum Innigkeit des Gemüths verbunden mit lebhafter Phantasie, welche die Gefühle anschaulich und verständlich in Bildern zu fassen weiß.

§. 54.

Werth der Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft übt auf die Bildung und Verschönerung des menschlichen Lebens einen großen Einfluß:

1) Sie weckt und unterstützt die Thätigkeit des Verstandes, indem sie theils die Bilder der Gegenstände festhält, die der Verstand vergleicht, um seine Begriffe zu bilden; theils indem sie für die Gedanken Bilder schafft, und sie dadurch veranschaulicht und verdeutlicht. Die Versuche des Verstandes zu erfinden und zu entdecken, sind darum nur durch Hilfe der Phantasie möglich.

2) Sie erheitert und erhebt, wo die Gegenwart uns beengt und niederdrückt, indem sie uns eine bessere Vergangenheit vor das Bewußtseyn führt, oder über die Wirklichkeit erhebt durch Schöpfung einer schönern, idealen Welt.

3) Die Einbildungskraft ist das eigentliche Ver-

mögen der Unterhaltung, indem ihre Thätigkeit einen angenehmeu Wechsel in unsern Vorstellungen, und dadurch auch in unserer Unterhaltung hervorruft, ohne welchen der Mensch in sich und bei Andern das peinigende Gefühl der Langeweile erregt.

§. 55.
Fortsetzung.

Die Einbildungskraft wird nur in dem Grade gefährlich, als der Mensch selbst sinkt, indem er entweder die Harmonie seines geistigen Lebens dadurch stört, daß er sich von der Vernunft losbindet, und einseitig dem Spiele seiner Einbildungskraft sich überläßt, was zu Schwärmerei und phantastischem Wesen führt; oder indem der Mensch überhaupt eine verkehrte Richtung des Willens verfolgt, wobei die Einbildungskraft befruchtend mitwirkt, weil sie nur mit Bildern des Schlechten, welche sie auf dem Grunde der Seele empfängt, ihn umgaukelt.

In den Bildern, die unsere Einbildungskraft schafft, prägt sich der Werth unserer Seele aus. Jene lassen darum einen Blick in die geheimnißvolle Werkstätte unseres Innern thun; sie leiten einer Seits zur Kenntniß des Menschen, anderer Seits geben sie uns Winke an die Hand, wie wir am leichtesten auf Menschen einwirken können.

Wichtigkeit der äußern Verhältnisse, des Umgangs u. A. für die geistige Bildung des Menschen. —

C. Verstand.

§. 56.
Von der Thätigkeit des Verstandes im Allgemeinen.

Der Verstand ist das Vermögen zu verstehen, d. h. er ist diejenige Thätigkeit der Seele, welche das

Wesen der Dinge und ihre allseitigen Beziehungen zu einander auffaßt und **begreift**, d. h. aus Gründen erkennt.

Vorstellungen, die sich auf das Wesentliche der Dinge beziehen, heißen **Gedanken**, die der Verstand dadurch bildet, daß er das Manchfaltige der Anschauungen auf **Einheit** zurückführt.

Bei diesem Streben nach Einheit hat der Verstand drei Aufgaben, welche den drei Richtungen der Zeit, als der Form aller geistigen Thätigkeit, entsprechen:

1) Faßt der Verstand die Einheit der Dinge in der Gegenwart auf, d. h. er betrachtet das Ganze eines Dinges im Gegensatze zu seinen Theilen, wodurch er das **Beharrliche** oder **Wesentliche** im Gegensatze des **Wechselnden** oder **Zufälligen** in den Dingen erkennt.

2) Erblickt er in der Gegenwart die Vergangenheit, oder er sucht die Einheit in der **Zeitfolge abwärts**, d. h. er erkennt, wie die Dinge als **Ursache** und **Wirkung** zusammenhängen.

3) Sieht er in der Gegenwart die Zukunft, oder er sucht die Einheit in der **Zeitfolge aufwärts**, d. h. er erkennt, wie die Dinge als **Mittel** und **Zweck** unter einander zusammenhängen. —

§. 57.

Fortsetzung.

Den angegebenen drei Bestrebungen des Verstandes, das **Wesentliche**, den **ursächlichen Zusammenhang** und die **Zweckmäßigkeit** der Dinge aufzufinden, entsprechen drei Formen seiner Thätigkeit, das Bilden des **Begriffs**, des **Urtheils** und des **Schlusses**. —

Der Verstand kann daher auch heißen das Vermögen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden. [1])

Bei diesen Operationen wird der Verstand von bestimmten ihm eigenen Grundgesetzen geleitet, von deren Befolgung die ganze Gesetzmäßigkeit seiner Thätigkeit abhängt. [2])

Anm. 1) Der Begriff ist der Uract des Verstandes, indem er durch Begriffe das Material zu seinen weitern Operationen erhält. —

2) Diese Grundgesetze des Denkens stellt die Logik auf. —

§. 58.

Der Begriff.

Der Verstand bildet den Begriff aus den Anschauungen (des Sinnes und der Vernunft) durch Vergleichung (comparatio), Trennung (abstractio) und Zusammenfassung (conceptio).

Der Verstand vergleicht nämlich eine Reihe von Anschauungeu, zerlegt diese in ihre Theile oder Merkmale, trennt die allen gemeinsamen von den besondern oder zufälligen, und verbindet dann jene, als welche das Wesentliche oder Beharrliche des Dinges enthalten, zu einer Einheit, welche Begriff (conceptus) heißt.

Der Begriff ist also die Einheit der wesentlichen Merkmale eines Dinges, oder er ist der Gedanke der Wesenheit eines Dinges, d. h. er ist die Zusammenfassung derjenigen Merkmale eines Dinges, durch welche es sich von jedem andern unterscheidet, und ohne welche es das nicht wäre, was es ist. —

Anm. Durch Vergleichung mehrerer Menschen, von denen wir eine Anschauung haben, werden wir in Stand gesetzt, die allen gemeinsamen Merkmale (organischer Körper und vernünftige Seele) von den nur die einzelnen menschlichen Individuen unterscheidenden Merkmalen (Farbe, Größe, ausgezeichnete Fähigkeiten u. s. w.) zu trennen (abstrahiren), und in eine Einheit, den Begriff Mensch, zusammenzufassen. —

§. 59.

Das Urtheil.

Das Urtheil ist die unmittelbare Bestimmung einer Vorstellung durch eine andere. Das Urtheil setzt also zwei Begriffe voraus, und entsteht dadurch, daß der Verstand deren Verhältniß und Beziehung zu einander erkennt (judicium), und ausspricht. In der richtigen Auffindung dieser verschiedenen Beziehungen — zwischen Einzelnheiten und Wesen, Wirkung und Ursache, Mittel und Zweck — zeigt sich insbesondere die Schärfe des Verstandes.

§. 60.

Fortsetzung.

Das Urtheil mit Worten ausgedrückt ist ein Satz (propositio), der also nothwendig zwei Vorstellungen enthält:

a) die zu bestimmende Vorstellung, das Subject;

b) die bestimmende oder das Prädicat. Dieses ist als das bestimmende — in Vergleich mit dem Subject — ein höherer Begriff, der auch noch andern Dingen zukommt.

Das Verbindungsmittel zwischen beiden ist die Copula.

Anm. Das Urtheil ist also die Anwendung eines relativ Allgemeinen auf ein relativ Besonderes. Z. B. der Mensch ist sterblich. — Die Seele ist unsterblich. —

§. 61.

Der Schluß.

Der Schluß (ratiocinium) ist die mittelbare Bestimmung einer Vorstellung durch eine andere; oder schließen heißt, ein Urtheil aus einem andern vermittelst eines dritten ableiten. Die Grundform des

einfachen Schlusses besteht also aus drei Urtheilen oder Sätzen: zwei Vordersätzen oder Prämissen (praemissae sc. propositiones), und dem Schlußsatz oder der Conclusion.

Von den beiden Vordersätzen heißt der eine, der die allgemeine Regel ausdrückt, von deren Wahrheit die der Conclusion abhängt, Obersatz (propositio major), der andere, der das Verhältniß vermittelt, Untersatz (propositio minor). —

Anm. So ist in dem gewöhnlich angeführten Beispiele: Alle Menschen sind sterblich, Obersatz; Cajus ist ein Mensch, Untersatz; also ist Cajus sterblich, Conclusion.

D) Vernunft.

§. 62.

Die Vernunftanlage des Menschen.

So wie alle irdischen Körper einen eingebornen Trieb nach dem Mittelpunkte der Erde zeigen, und ihm unaufhörlich folgen, so kündigt sich im Bewußtseyn des Menschengeistes eine Richtung nach dem Mittelpunkte aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, nach Gott und göttlichen Dingen an. —

Dieses Sehnen und Streben nach der Urquelle und dem Urbilde alles Daseyns ist der eigenthümlichste Zug der Menschenseele; er macht ihr Wesen und ihre Würde aus. Darum ihn auch keine Verwilderung je ganz verwischen, und keine, durch ein Uebergewicht der sinnlichen Natur bewirkte, Verkehrtheit des Willens und Verstandes für immer niederhalten kann.

Jene Richtung der Seele nach dem Uebersinnlichen und Unendlichen, als dem Ruhe- und Zielpunkte alles menschlichen Forschens und Strebens, heißt, in so fern sie sich in der gesammten Thätigkeit

des Geistes ausprägt, Vernünftigkeit, in Bezug auf die Erkenntnißanlage Vernunft.

§. 63.

Entwickelung der Vernunftanlage.

Die Vernunft ist, wie jede Fähigkeit der Seele, nur als Anlage, d. i. als Möglichkeit oder potentiell vorhanden, und bedarf, damit sie actuell werde, der Erregung und Entwickelung.

Die Vernunftfähigkeit zeigt sich nämlich zunächst thätig:

a) in dem religiös-sittlichen Gefühle oder im Gewissen, als dem innersten und unmittelbarsten Innewerden unserer Beziehungen zur übersinnlichen Welt, und wird angeregt, wo diese getrübt und gestört werden. Absichtliche Verletzung der Tugend, der Wahrheit und des Rechts empört das natürliche Gefühl, und regt es zu einem entgegengesetzten Streben an. Selbst wenn hierbei der Verstand wegen der sinnlichen Vortheile oder wegen der bewiesenen Klugheit Beifall schenken möchte, vermag er doch die innere Mißbilligung nicht niederzuhalten, eben weil die Seele in ihrem Wesen sich verletzt fühlt. [1])

b) Im Seelenleben weckt die niedere Thätigkeit stets die höhere; so der Sinn durch seine äußern Wahrnehmungen die Thätigkeit des Verstandes, und dieser durch sein Streben nach Einheit die der Vernunft. [2]) Besitzt nämlich unsere Seele vermöge ihrer gesetzmäßigen Einrichtung, d. i. in so fern wir ihr Verstand beilegen, den Trieb, für Alles einen zureichenden Grund zu suchen, so wäre es Mißachtung des Verstandes, d. h. Unverstand, nicht anzuerkennen, daß jenes Streben einen letzten und obersten Grund, ein Urseyn, in dem alle Dinge ihrem Seyn und Werden nach wurzeln, voraussetzt, weil der Ver-

stand mit seinem Streben nach Einheit sonst in Widerspruch mit sich selbst käme. —

Der Menschengeist ist nun nicht so geschaffen, daß er Gott nur suchen soll, sondern auch, daß er Ihn, der keinem von uns ferne ist, finden, lieben und anbeten kann, vermittelst der Vernunftanlage. [3] —

Anm. 1) **Deus legis hujus inventor, disceptator, lator: cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominum aspernabitur; atque hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit. Cicero de Rep. L. III.**

2) Sobald in dem Kinde in dem Versuche, seine sinnlichen Wahrnehmungen zu vergleichen, der Verstand sich regt, zeigt sich auch die Vernunftthätigkeit. Ebenso psychologisch richtig als schön sagt in dieser Hinsicht Heinroth (Ueber Erziehung und Selbstbildung — 1837. S. 123): „Sonderbar oder vielmehr bewundernswerth! daß die ersten Kinderfragen, wenn gleich auf Gegenstände der Sinnenwelt gerichtet, dennoch, ihrem Ziele nach, Vernunftfragen, d. h. auf den Grund der Dinge gerichtet sind, z. B. wer die Lichter am Himmel angebrannt hat? Denn nach etwas Tieferem als nach dem Grund der Dinge kann der Mensch nicht forschen. Alle Philosophie, wenn sie sich selbst recht versteht, thut dasselbe. Man könnte deshalb die Kinder kleine Philosophen nennen: denn sie theilen das höchste Interesse der Erkenntnißkraft mit den großen. Es ist dies ein Beweis, wie frühzeitig der Mensch (die Vernunft) im Menschen erwacht, dessen höchste Aufgabe ist: seinen Schöpfer zu suchen." —

3) Die Vernunft als das Göttliche oder Ebenbild Gottes im Menschen ist nach Plato das Auge der Seele für das Göttliche außer ihr. —

„Das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet, daß er ihn wahrnimmt, ihn anbetet in seinem Herzen. — Wir dürfen daher wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obgleich er nicht gesehen werden kann mit dem Auge des Leibes." Jacobi. —

§. 64.

Vernunft als das Vermögen der Ideen.

Die Vernunft ist demnach

a) wie der Sinn ein unmittelbar wahrnehmendes Vermögen, nämlich ein Vernehmen oder inneres Erfahren Gottes und göttlicher Dinge (daher wohl ihr Name);

b) aber dieses Vernehmen ist nicht wie das Wahrnehmen des Sinnes ein passives, ein bloß empfangendes. Die Vernunft ist vielmehr zugleich, wie der Verstand, ein schaffendes und gestaltendes Vermögen. Wie jener nämlich die Sinnesanschauungen zu Begriffen, so bildet die Vernunft ihre intuitiven Anschauungen zu Ideen. —

§. 65.

Die Idee.

Die Ideen sind Vorstellungen der Vernunft, welche sie nach dem in ihr liegenden Gesetze der Vollkommenheit bildet. Vollkommen ist das, was zu seiner Fülle gekommen, d. i. was nach Inhalt und Form das ist, was es seinem Wesen nach seyn kann und soll.

Dem Inhalte nach können die Ideen wohl von der äußern Erfahrung angeregt werden, sind aber nicht, wie die Begriffe, aus ihr abstrahirt; sie sind vielmehr als Ur- und Musterbilder für alle Thatsachen der innern und äußern Erfahrung ursprünglich in der Menschenseele angelegt, und machen ihren eigenthümlichen Charakter, d. i. ihre Vernünftigkeit, aus. Diese ist darum die über die Menschenseele gekommene göttliche Weihe, der in die Hülle endlicher Kräfte gekleidete unendliche Kern.

Anm. Durch die Anschauung mehrerer Gesellschaften, welche den Namen Staat führen, erhalten wir wohl den Be-

griff eines Staates, wenn wir die wahrgenommenen gemeinsamen Merkmale in eine Einheit zusammenfassen, nicht aber die Idee des Staates, welche die Vernunft entwickelt, indem sie jene Gemeinschaften nach ihrem höchsten Zwecke, wofür sie den Maaßstab nirgends als in sich selber findet, betrachtet.

§. 66.

Das Ideal.

In so fern die Vernunft, als bildendes Vermögen, die Idee zum Bewußtseyn bringt, d. i. ihr eine Form gibt, entsteht das Ideal.

Das Ideal, d. h. die Art und Weise, wie die Idee im Bewußtseyn sich gestaltet, ist bedingt durch den Grad der Entfaltung des Seelenlebens überhaupt, wie durch die Entwicklung des Verstandes und der Einbildungskraft insbesondere; ferner durch den Einfluß, den Zeitalter, Volksleben, Erziehung, Klima, der Wille des Menschen üben.

Das Ideal ist demnach eine Beschränkung der Idee, entspricht ihr nirgends vollkommen, indem die Idee als die die Allheit umfassende Einheit unendlichen Inhalt hat.

Anm. Aber in jedem Ideal ist die Idee theilweise verwirklicht, d. h. es gibt keine Religion, in der nicht die Idee der Gottheit, keine Wissenschaft, in der nicht die Idee der Wahrheit, keine Tugend, kein Recht, kein Staats- und Volksleben, worin nicht die Idee der Güte, keine Kunsterscheinung, in der nicht die Idee der Schönheit — wenn auch noch so sehr getrübt — sich verwirklicht hätte. —

§. 67.

Die Vernunftanlage als Grund fortschreitender Vervollkommnung.

Da die Ideen der Typus alles Vollkommenen sind, so beruht auf der Vernunftanlage allein die Möglichkeit einer fortschreitenden Vervollkommnung des ein-

zelnen Menschen, wie des gesammten Geschlechtes und aller menschlichen Verhältnisse. Je mehr die Vernunft sich entwickelt, d. i. je mehr die Ideen zum Bewußtseyn kommen, desto vollendeter werden die Ideale, und desto reiner der durch sie erregte Vernunftaffect oder die Begeisterung.

Diese ist nämlich die Erhebung und Kräftigung des seines Selbst bewußten Geistes zu einem der Idee entsprechenden Wirken, das allein volle Befriedigung oder die Seeligkeit der Seele zu geben vermag, weil der Mensch sich bewußt wird, dem Höchsten, dessen Urbild er in sich trägt, fortschreitend sich zu nähern.

Anm. Alle übrigen aus den niedern Kreisen der Menschennatur hervorgehenden Bestrebungen finden kein endliches Ziel, und zehren an unserm wahren Selbst, an dem Marke der Seele, um so sicherer, je einseitiger sie sind.

§. 68.

Vollkommenheiten und Mängel des Erkenntnißvermögens.

Die verschiedenen Grade größerer oder geringerer Vollkommenheit der Erkenntnißkräfte sind gegründet einerseits in der Individualität der menschlichen Seele, vermöge welcher die eine oder andere Kraft ursprünglich schon mit größerer Energie zur Entwicklung angelegt ist; andererseits darin, daß die Entwicklung und Ausbildung jener Anlagen durch äußere Einwirkungen, wie insbesondere durch den eigenen Willen verschiedentlich gefördert oder gehemmt wird. —

§. 69.

Fortsetzung. Fähigkeit. Talent. Genie.

Die Verschiedenheiten der Erkenntnißkräfte in Bezug auf Anlage und den Grad der Entwickelung werden im Allgemeinen bezeichnet, als Fähigkeit oder Kopf (guter Kopf), Talent, Genie. —

a) Die Fähigkeit zeigt sich in der Leichtigkeit, Aeußeres aufzufassen und zu behalten. Sie ist darum zunächst eine Vollkommenheit des Wahrnehmungsvermögens verbunden mit Gedächtniß. — Gegensatz: schwacher, langsamer Kopf. —

b) Das Talent ist eine Vollkommenheit der Denkkraft, insbesondere des Verstandes. Gegensatz: Dummheit, Beschränktheit (Bornirtheit).

Die Güte des Verstandes hat verschiedene Seiten. Er heißt:

1) Scharfsinn, in so fern er fähig ist, scharf zu unterscheiden, d. i. die Merkmale der Dinge, und eben dadurch deren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, genau und vollständig aufzufinden. Eine Ausartung des Scharfsinns ist die Spitzfindigkeit.

2) Tiefsinn, in so fern er in die Tiefe der Dinge dringt, und die Erscheinungen nach ihren verborgenen Gründen erkennt. Eine Ausartung des Tiefsinns ist die Grübelei.

3) Witz, in so fern der Verstand Aehnlichkeiten zwischen Dingen verschiedener Art auffindet, und sie mit Hülfe der Phantasie in bildlicher, und eben darum ergötzender, Weise darstellt. Beim Witz ist also der Verstand zugleich mit der Phantasie thätig. Eine Ausartung des Witzes ist der Aberwitz, der in einem höhern Grade Wahnwitz heißt.

c) Genie ist ein ausgezeichneter Grad der Vernunftkraft, die dann gleichsam als ein höherer Genius in der Menschenseele vermöge der unendlichen Fülle der Ideen Neues und Eigenthümliches schafft. Meist ist das Genie auf eine bestimmte Sphäre der Productivität beschränkt, daher redet man von einem wissenschaftlichen, künstlerischen Genie u. s. w.

Anm. Witz wahrscheinlich von Wissen, daher im gemeinen Sprachgebrauch oft gleich Verstand überhaupt. Vergl. Ausdrücke wie Mutterwitz, gewitzigt. —

Zweites Kapitel.

Das Gefühlsvermögen.

§. 70.

Erklärung.

Gefühl im Allgemeinen ist ein unmittelbares Innewerden des eigenen Zustandes, in wie fern er dem Selbst entspricht oder widerstreitet, dessen Leben fördert oder hemmt. Im Gefühle nämlich faßt die Seele die Beziehung ihrer Thätigkeit zu ihrem Selbst auf, also den Zustand, in den sie durch ihr Thätigseyn versetzt, und dessen sie bewußt wird.

Das Gefühl ist demnach der bewußte Zustand und eine Stimmung der Seele, hervorgebracht durch die Eindrücke ihrer gegenständlichen Thätigkeiten, des Erkennens und Begehrens.

§. 71.

Das Gefühl als Vermögen der Werthschätzung.

Als selbstbewußter Zustand bildet das Gefühl den Mittelpunkt aller Thätigkeiten der Seele, durch den das Erkennen und Begehren gleichsam durchgehen muß, und Innigkeit nnd Wärme erhält. Es ist darum auch der Grund der unmittelbaren Werthschätzung, die aber an sich dunkel und bloß subjectiv durch Nachdenken und Erkenntniß des objectiven Werthes der Dinge aufgeklärt und berichtigt werden muß.

§. 72.

Angenehme und unangenehme Gefühle.

Jener selbstbewußte Zustand oder das Gefühl bewegt sich unaufhörlich in einem Kreise, an dessen Peripherie als entgegengesetzte Punkte die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen schwanken, jedoch so, daß sie unter den manchfaltigsten Graden einander

sich nähern, bis zu dem Punkte, wo der Gegensatz verschwindet, und ein indifferenter Gefühlszustand eintritt.

Jede Förderung der naturgemäßen Thätigkeit des Selbst hat eine entsprechende Stimmung der Seele, die angenehm heißt, zur Folge; und umgekehrt, jede Hemmung derselben bringt eine Verstimmung der Seele hervor, die unangenehm ist.

Anm. Daß es indifferente Gefühlsgegenstände gebe, lehrt jeden die tägliche Erfahrung. Dagegen gibt es gemischte Gefühle im eigentlichen Sinne nicht. Denn die Gefühlszustände, die hier genannt werden, wie Wehmuth, bittere Freude u. s. w. sind solche, wo der schnelle Wechsel zwischen angenehmen und unangenehmen Gefühlen unbemerkbar ist, ohne daß jedoch jene in einen und denselben Moment zusammenfallen.

§. 73.

Eintheilung. Gradunterschied. Anwandlungen und Affecte.

Die Gefühle sind dem Grade und der Art nach verschieden. Was den Grad betrifft, so heißen die schwächsten Gefühle, die kaum noch ins Bewußtseyn fallen, Anwandlungen, die lebhaftern Gefühlszustände dagegen Affecte. Unter diesen findet wieder je nach der Stärke und Neuheit der Eindrücke, der natürlichen Erregbarkeit und Lebhaftigkeit des Gefühls und insbesondere der Phantasie, eine manchfaltige Abstufung Statt.

Ein mäßiger Grad der Affecte, namentlich der angenehmen, wirkt erregend auf die gesammte Thätigkeit der Seele, selbst die vegetative und animale, und erhöhet insbesondere die Willenskraft. Ein hoher Grad des Affects dagegen hebt das Gleichgewicht des Seelenlebens auf; das Gefühl, in dem sich die gesammte Seelenthätigkeit concentrirt, wird überwiegend, der freie Gebrauch der übrigen Geisteskräfte aber hört auf.

Selbst das leibliche Leben kann durch den höchsten Grad des Affects in seinem Gleichgewichte so gestört werden, daß der Tod erfolgt.

Anm. Erklärung der wichtigern Affecte: der Freude und Fröhlichkeit, Trauer und Betrübniß, Hoffnung und Furcht, Angst und Schrecken, Aerger und Zorn u. a. —

§. 74.

Fortsetzung. Artunterschied.

In Rücksicht der Art theilen sich die Gefühle nach den verschiedenen Regionen des Seelenlebens in Gemeingefühl und Empfindungen, sinnlich-geistige Gefühle, heilige Gefühle.

§. 75.

I. Das Gemeingefühl und die Empfindungen.

Das Gemeingefühl, auch Lebensgefühl genannt, ist das Innewerden des leiblichen Lebenszustandes im Allgemeinen. Das Innewerden der manchfaltigen Lebensthätigkeiten, welche jenen Zustand begründen, ist Empfindung, deren äußerster Gegensatz Lust und Schmerz heißt, wiewohl diese Ausdrücke uneigentlich auch von höhern Graden aller Arten von Gefühlen gebraucht werden.

Alle sinnliche Lust, so manchfaltig sie auch seyn mag, bezieht sich auf Förderung, aller sinnliche Schmerz auf Hemmung des leiblichen Lebens.

§. 76.

Fortsetzung.

Die Empfindung ist im gesunden Zustande an die Thätigkeit des Nervensystems gebunden. Daher je mehr Nerven ein Organ hat, desto lebhafter ist die Empfindung in ihm. Solche Theile des Leibes, die keine Nerven haben, sind eigentlich ohne Empfindung, dienen aber

als Leiter der Eindrücke in die mit Nerven versehenen Theile. So werden Berührungen der Haare und Zähne empfunden in den Haar- und Zahnkeimen. Auch die regelmäßigen, zur Erhaltung des leiblichen Lebens dienenden, Thätigkeiten, wie Verdauung des Magens, Schlag des Herzens, Blutumlauf u. s. w., gehen ohne bewußte Empfindung vor sich; wo aber diese Lebensthätigkeiten in krankhaften Zuständen von der Regel abweichen, treten sie in das Gebiet des Bewußtseyns.

§. 77.

II. Die sinnlich-geistigen Gefühle.

Da keine Thätigkeit der Seele ohne Beziehung auf das Selbst vor sich geht, so hat auch die der Denkkraft bewußte Zustände, also bestimmte Gefühle zur Folge. Die durch die Bilder der Phantasie geweckten Gefühle heißen ästhetische, die durch die Thätigkeit des Verstandes hervorgerufenen intellectuelle Gefühle.

§. 78.

Fortsetzung. Aesthetische Gefühle.

Aesthetische Gefühle entstehen, wenn die Thätigkeit der Einbildungskraft bei Wahrnehmung des Schönen angemessen erregt wird. Schön überhaupt nennen wir Alles, was nach seiner Form wohlgefällt. Dieses Wohlgefallen der Form beruhet aber darauf, daß ein Inneres (ein Ideelles), ein Gedanke, eine Idee, in einem äußerlich Wahrnehmbaren, sey es in Worten, Tönen oder Gestalten, treffend ausgeprägt worden ist. Die Schönheit ist also der volle Einklang eines Uebersinnlichen und Sinnlichen; wo dies nicht ist, wo also ein Mißverhältniß zwischen Geist und Form erscheint, entsteht das Häßliche in sehr manchfachen Abstufungen.

Das ästhetische Gefühl heißt auch Geschmack,

besonders in so fern es durch Uebung ausgebildet worden ist.

Anm. Anmuth und Erhabenheit als besondere Arten des Schönen.

§. 79.

Fortsetzung. Intellectuelle Gefühle.

Es liegt tief in der Seele ein Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit der Wirklichkeit. Jedes Fortschreiten der Intelligenz in der Erkenntniß der Wahrheit hat ein Gefühl der Befriedigung zur Folge, und einen geistigen Genuß, in dem die Wahrheitsliebe und das edlern Seelen eigene Streben, die Wahrheit, als ein heiliges Gemeingut der Menschheit, zu verbreiten, wurzeln und sich kräftigen.

Dagegen sind unklare Erkenntniß, Zweifel und Ungewißheit stets beunruhigend und quälend; Gleichgültigkeit aber gegen die Wahrheit, Verläugnung derselben, und die Lüge sind von den Gefühlen der Scham und Selbsterniedrigung begleitet.

Anm. Nihil est menti veritatis luce dulcius. Cicero.

§. 80.

III. Die heiligen Gefühle.

Am einflußreichsten auf das Leben des Menschen sind die heiligen Gefühle. Diese sind durch die Vernunftthätigkeit angeregte Stimmungen der Seele, ein unmittelbares Innewerden des eigentlichen Wesens unseres Selbst, seines Ursprungs aus dem Unendlichen und seiner innersten Beziehungen zu diesem.

Ihr Eigenthümliches ist, daß sie sich als etwas Unbedingtes und Nothwendiges ankündigen, so daß sie den Menschen zu ihrer Befriedigung verpflichten, und eine Verletzung derselben nicht nur unangenehm empfunden wird, sondern als verdammlich im Bewußtseyn

erscheint. Dies erklärt sich dadurch, daß das Selbst in seiner eigenthümlichen Würde, die heilig, d. h. heil, unversehrt bewahrt werden sollte, sich verletzt fühlt.

§. 81.

Fortsetzung. Das religiöse und sittliche Gefühl.

Die Seele fühlt das Unendliche in sich als Grundlage ihres Selbst, und als Zielpunkt ihres Strebens. Das heilige Gefühl hat darum eine doppelte Seite; es ist

a) religiöses Gefühl, d. h. ein unmittelbares Innewerden der auf die Menschenseele reagirenden Gottheit, da wir ein Wahrnehmungsvermögen für den Allgegenwärtigen in der Vernunftanlage haben;

b) sittliches Gefühl oder Gewissen, in so fern das religiöse Gefühl auf den Willen reagirt und diesen bestimmt, wie er seyn soll.

Zweige und zum Theil Entwicklungsstufen des Gewissens sind das Ehr-, Rechts- und Pflicht-Gefühl. Alle drei gehen in ihrer Reinheit aus dem innern Selbstgefühl unserer eigenthümlichen Würde, vermöge welcher wir uns Selbst Zweck sind, hervor. Das Ehrgefühl strebt, daß die Würde unserer Persönlichkeit von Andern anerkannt, das Rechtsgefühl fordert, daß sie in ihrer freien Aeußerung bei uns und andern nicht gekränkt, das Pflichtgefühl gebietet, daß sie durch unsere gesammte Thätigkeit bei uns und Andern gefördert werde, auf daß die Menschennatur ihrem unendlichen Vorbilde fortschreitend näher komme.

§. 82.

Egoistische und gemüthliche Seite des Gefühls.

Vermöge des Gefühls, als des Prinzips unmittelbarer Werthschätzung der Dinge, findet eine doppelte

Relation des Seelenlebens Statt, einerseits auf die eigene Individualität, andererseits auf die Gesammtheit. In ersterer Beziehung ist das Gefühl, und da dieses die Reize für den Willen enthält, auch die Strebung, egoistisch, in letzterer gemüthlich.

§. 83.

Fortsetzung. Das Selbstgefühl.

Die egoistische Richtung, die wir das Selbstgefühl im engern Sinne nennen, setzt das Ich als den festen Punkt, auf den alles Uebrige als Mittel bezogen wird. Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst, dem fremden gegenüber, ist hier Zweck aller Strebung. Diese selbstische Bewegung ist dem Ich, als einer individuellen selbstständigen Kraft naturgemäß, darum an sich nicht verwerflich. Je einseitiger sie aber wird, und je negativer sie fremden Gefühlen gegenübertritt, desto mehr entfaltet sich das Selbstgefühl in Hochmuth und Uebermuth, Neid, Haß und Schadenfreude, Gefühle, welche die verderbenvolle Strebung der Selbstsucht wecken, die das fremde Selbst als Mittel sich aufopfert.

§. 84.

Fortsetzung. Das Gemüth.

Die entgegengesetzte Richtung der Gefühlsbewegung ist das Gemüth, und die von ihr erregte Strebung die Liebe.

Gleich der Schwerkraft in der materiellen Natur ist das Gemüth die geheimnißvolle Gravitation, die Wahlanziehung der endlichen Geister theils gegenseitig gegen einander, theils allseitig gegen den unendlichen Geist, gegen Gott. Im Gemüthe fühlt der Mensch, daß er nur eine Einzelheit ist, die, um zu einem vollkommenen Daseyn zu gelangen, das Bedürfniß hat,

mit verwandten Wesen sich zu vereinen, um durch sie sich gleichsam zu ergänzen.

Dieser tiefste und wesentlichste Zug der Menschennatur ist die Mutter und Pflegerinn der Liebe, und dadurch alles Edlen, Schönen und Großen im Menschenleben. In ihm wurzeln die Sympathie (das Mitleiden und die Mitfreude), die Liebe zum Menschen, zur Familie, zum Volke, zum Geschlecht, zur Menschheit, zum All der Dinge, zu Gott.

Wo das Gemüth in seiner Reinheit erscheint, will es nicht das eigene Selbst, sondern das andere als Endzweck, und fühlt sich wohl, sich diesem als Mittel hinzugeben.

Drittes Kapitel.

Das Begehrungsvermögen.

§. 85.

Erklärung.

Die dritte Grundrichtung der Seele ist die Fähigkeit, ihre Thätigkeitsäußerung selbst zu bestimmen. Diese Fähigkeit der Selbstbestimmung wird einseitig mit dem Ausdruck Begehrungsvermögen, richtiger noch als Wille bezeichnet.

Anm. Begehren, das altteutsche Keren, ist wohl stammverwandt mit gern, dem griechischen κῆρ dem lateinischen cor, carus, und bezeichnet ein Streben aus oder mit Lust nach Erlangung eines Etwas im Gegensatze des Verabscheuens, als eines Strebens aus Unlust nach Abwendung eines Widerwärtigen. Das Begehren ist demnach nur eine Art des Wollens. Der Ausdruck Wille ist ebenfalls zu beschränkt, indem der Sprachgebrauch damit in der Regel die Freiheit bezeichnet.

86.

Eintheilung.

Der Grund der Selbstbestimmung kann liegen in

dem organischen Lebenszustande, in den Vorstellungen, und endlich in dem Wesen der Seele. Demnach ist die Fähigkeit der Seele, ihre Thätigkeitsäußerung zu bestimmen, gemäß den drei Regionen des Seelenlebens von dreifacher Art: Trieb, Willkühr, freier Wille.

I. Der Trieb.

§. 87.

Vom Trieb im Allgemeinen.

Triebe im Allgemeinen sind die geheimnißvollen in der Natur der Seele, als einer lebendigen Kraft, gegründeten Strebungen oder Tendenzen zur Thätigkeitsäußerung. In diesem Sinne liegt jeder psychischen Anlage ein Trieb zu Grunde, durch den diese Natur nothwendig zum Thätigwerden und Thätigseyn angeregt wird.

Der Trieb ist demnach die eigentliche Grundlage des Seelenlebens, das, was gleich dem Keime in der Pflanze, das Triebwerk der Seele in Bewegung setzt, und seine Verzweigungen sind so manchfaltig als die Erscheinungsweisen des Seelenlebens. — Unterscheidung zwischen geistigen und sinnlichen Trieben.

§. 88.

Der sinnliche Trieb.

Der Trieb im engern Sinne oder der sinnliche Trieb, hängt unmittelbar mit dem Gemeingefühl zusammen, und ist eigentlich die active Seite desselben. Er ist die Strebung der Seele nach Befriedigung des animalen Lebens, also ein Wollen der Seele, dessen Bestimmungsgründe nicht in ihr selbst, sondern in dem organischen Lebenszustande, wo das Gemeingefühl seinen Sitz hat, liegen.

Er ist wesentlich Selbsterhaltungstrieb, entfaltet sich aber nach der eigenthümlichen Einrichtung der Organe, die zur Befriedigung des sinnlichen Lebens dienen, in Nahrungstrieb, Bildungstrieb oder Kunsttrieb (im weitesten Sinne), Bewegungstrieb, Gattungstrieb.

§. 89.

Fortsetzung.

Als Werkzeuge zur Erreichung seiner Zwecke dienen dem Triebe die Bewegungsorgane, insbesondere diejenigen Muskeln, die auch dem Willen unterthan sind, und deshalb willkührliche heißen. Diese auf dem Knochengerüste, als der ruhenden Masse des Leibes gelagerten, von vielen Nerven durchwebten, äußerst beweglichen Muskeln sind die Mittel, durch welche der Trieb und der Wille überhaupt sich äußern. Auf die unmittelbarste und darum sprechendste Weise geschieht dies durch den Blick und die Stimme; sodann durch die Gebärde und Gliederbewegung überhaupt.

Anm. In diesen Aeußerungen so wie in der Beschaffenheit und Haltung der äußern Gestalt überhaupt prägen sich die Individualität und die Zustände der innwohnenden Seele aus, und dienen deshalb zur Physiognomik derselben. Ueber den Werth der letztern und der Schädellehre Galls.

§. 90.

Der Trieb als Instinkt.

Der Trieb als unmittelbare und naturnothwendige Selbsterregung der Seele zur Behauptung und Entfaltung dessen, was sie ist, heißt Instinkt. Sicher und unabhängig von dem Willen selbst gegen diesen, verfolgt der Instinkt seinen Zweck, und findet ohne Wahl und Erfahrung die ihm dienlichen Mittel. Der Trieb ist hierbei vom Gemeingefühl unterstützt, das als Ahnung oder Vorgefühl dessen, was der

Selbsterhaltung dienlich ist oder nicht, dem Triebe eine positive oder negative Richtung gibt.

Anm. Aus dem Gesagten erklären sich viele auffallende blos instinktmäßige Bewegungen und Handlungen, die wir ohne Bewußtseyn und selbst wider Willen verrichten, um das zu erlangen, was zur Selbsterhaltung dient, oder um dem zu entfliehen, was ihr widrig ist. Ferner die oft durch keine Ueberlegung zu besiegenden scheinbar launenhaften Neigungen und Abneigungen, Eckel, Schrecken, Zuckungen, Krämpfe, u. s. w.

§. 91.

Fortsetzung.

Auf den untersten Stufen der geistigen Entwickelung, wie in der Kindheit und bei Ungebildeten, ist der Instinkt mächtiger, als bei Erwachsenen und Gebildeten, weil er bei diesen durch die Thätigkeit der höhern Seelen-Kräfte zurückgedrängt und ersetzt wird. Am vollkommensten erscheint er bei den Thieren, deren Seelenleben überhaupt über den Instinkt nicht hinausreicht, und bei denen er die Ueberlegung und Erfahrung ersetzt.

§. 92.

Der Trieb in seinen Entwicklungsstufen. Begierde, Neigung, Leidenschaft.

Der Trieb heißt blind, insofern er bewußtlos und ohne bestimmte Richtung auf ein Objekt seinen Zweck nur im Allgemeinen verfolgt. Er wird hier als Bedürfniß empfunden, das den Wunsch nach Befriedigung erregt. Geschieht dieses durch momentane Richtung des Triebes auf einen bestimmten Gegenstand, so steigert sich dieser zur Begierde, die von den Gefühlen der Lust oder des Schmerzes begleitet ist. Bei der Begierde zeigt sich demnach schon Willkühr d. i. bewußte Wahl des besondern Gegenstandes, der das Bedürfniß des Triebes befriedigt.

Geht die Begierde vorherrschend auf eine bestimmte Art von Gegenständen, so heißt sie Neigung oder Hang; die stehend und habituell gewordene Neigung ist Leidenschaft oder Sucht.

Das Bedürfniß des Triebes ist sittlich indifferent; die Begierden, Neigungen und Leidenschaften aber sind zurechenbar. — Die Leidenschaft hebt das Gleichgewicht des Seelenlebens auf, indem sie den freien Gebrauch der Seelenkräfte, namentlich der Vernunft, hindert, und jene sich sclavisch dienstbar macht, so daß sie nur so weit freien Spielraum haben, als sie zur Befriedigung der Gier der Leidenschaft mithelfen.

Mit der Neigung beginnt, jedoch nur momentan, durch Nachgiebigkeit ein Zustand der Unfreiheit, der in der Leidenschaft beharrlich wird. Darum gestaltet sich diese zur Krankheit der Seele, die das Leben, dessen Gesundheit im Gleichgewichte und in der Harmonie der verschiedenen Lebensthätigkeiten besteht, nach seiner psychischen und leiblichen Seite zerrüttet. —

§. 93.

II. Die Willkühr.

Die Selbstbestimmung des Menschen als eines sinnlich-geistigen Wesens ist eigentlich Willkühr, d. i. Wahlvermögen. Willkühr nämlich ist das Vermögen der Seele zwischen verschiedenen möglichen Handlungsweisen zu wählen. Sie beruht also im Gegensatze des Triebes auf Vorstellungen der Objekte, wobei der Wille sich dadurch thätig zeigt, daß er durch innere Selbstbestimmung d. i. durch Entschluß für die eine Handlungsweise sich entscheidet, und so die entgegengesetzte überwindet. Dieser Act der Selbstbestimmung ist darum von dem Bewußtseyn begleitet, daß unter denselben Umständen auch anderes hätte gehandelt werden können.

§. 94.

Fortsetzung.

Das was die Seele in ihren Entschließungen bestimmt, ist die Vorstellung der Zweckmäßigkeit, d. h., daß diese oder jene Handlungsweise die Mittel zur Befriedigung des Gefühles, das die Seele zum Begehren anregt, schaffen werde. Es verbindet sich hier mit dem Willen der Verstand, der ihn in der Wahl der Mittel leitet.

Insofern nun die Seele bei der Möglichkeit verschiedener, Handlungsweisen selbstthätig sich bestimmt, handelt sie frei, und sie selbst rechnet sich darum ihre Handlungen zu in den nachfolgenden Gefühlen der Billigung oder Mißbilligung, der Reue und Selbstanklage.

Aber die Seele ist hierbei nicht wahrhaft frei, weil sie sich zwar selbstthätig jedoch zugleich abhängig von einem Aeußern, von etwas, was sie nicht selbst ist, bestimmen läßt.

§. 95.

III. Der freie Wille.

Die rechte Freiheit ist diejenige Art der Selbstbestimmung, wo zwischen einem Wesen und seiner Wirksamkeit vollkommene Einheit Statt findet, so daß es also nichts außer sich hat, wodurch es sich bestimmen läßt. Diese volle Freiheit kommt nur Gott zu; der Mensch vermag sich ihr aber vermöge der Göttlichkeit seines Wesens stufenweise zu nähern.

Je mehr nämlich die Seele bei fortschreitender Entwicklung ihres innern Lebens zur vollen Erkenntniß ihrer Selbst und der Gesetze, die ihr eigentliches Wesen ausmachen, und ihren göttlichen Charakter bezeichnen, gelangt, desto mehr gewinnt sie wahre Frei-

he t, d. h. desto mehr wird sie in ihrer Wirkungsweise, durch das was ihr Wesen, was sie selbst ist, und nicht durch ein Anderes, bestimmt.

§. 96.

Fortsetzung.

Gleichwie die erkennende Seite des Geistes durch die Uebergangsstufen des Wahrnehmungsvermögens und der Denkkraft zur Vernunft sich entwickelt, und in dieser ihr Ziel findet, weil der Geist in der Vernunft zu seinem wahren Selbst, d. i. zu seinem Wesen, gekommen ist, so muß auch die wollende Seite vom Trieb und der Willkühr zur Freiheit sich entfalten, welche nichts anderes als die praktische Seite oder die Verwirklichung der Vernunft ist.

Dann hat die Seele auch durch die Stufen des Willens ihr Ziel erreicht. Wollendes und Gewolltes sind dasselbe, Wesenheit und Wirksamkeit der Seele Eines; diese aber hat ihre höchste Aufgabe, ihr Endziel, erreicht, Verwirklichung ihrer selbst durch Gottähnlichkeit. —

Die Seele ist demnach in ihrer dermaligen zeitlichen Entwicklung nicht wahrhaft frei, aber im Kampfe und in der Arbeit begriffen, sich wahre Freiheit zu erringen. Wenn dies einerseits auf die Endlichkeit und Beschränktheit der Seele hinweist, so liegt darin zugleich ihre hohe Würde und göttliche Bestimmung, gleichwie in der Knospe die Blüthe, verhüllt.

Dritte Abtheilung.

Von den Zuständen des Seelenlebens während seines Verlaufes.

§. 97.

Uebersicht.

Das Leben ist in keinem einzelnen Momente seines Verlaufes vollständig ausgeprägt, sondern ist wesentlich Entwicklung, d. h. die niedere Thätigkeit regt stets die höhere an, diese aber schließt jene in sich, so daß das Leben bei allen Umgestaltungen durch den Wechsel seiner Formen in der Zeit dem Wesen nach immer ein und dasselbe bleibt.

Ausgehend aus seinem innern Grunde entfaltet es sich in manchfaltigen Thätigkeiten nach Außen, und kehrt dann von da wieder zu sich selbst zurück. Demnach hat die Entwicklung eine zweifache Richtung: sie ist stufenweise Entfaltung der Anlagen des Selbst durch Bethätigung nach Außen, sodann ein intensives Wachsthum, eine steigende innere Selbstständigkeit, durch jene Entfaltung bedingt.

Anm. So weckt das Gemeingefühl die Sinnesthätigkeit, diese den Verstand, der Verstand die Vernunftthätigkeit, welche im Greisenalter freier und reiner wird, während die erstern zurücktreten. So enthält auch bei der Pflanze der Keim die Blüthe, diese die Frucht; jene aber müssen welken, damit diese sich bilden kann. —

§. 98.

Fortsetzung.

In dem Gange ihrer Entwicklung ist die Seele theils auf allgemeine, theils auf besondere Weise bestimmt. Jenes erscheint in den Stufen der Le-

bensalter und in dem periodischen Wechsel des Wachens und Schlafens; dieses in eigenthümlichen Artungen des Seelenlebens in Naturell, Temperament, Charakter, die theils in der natürlichen Individualität und der Selbstbestimmung der Seele, theils in dem Zusammenhange und Verkehr derselben mit der Welt begründet sind. Wird das naturgemäße Gleichgewicht des Seelenlebens während seines Verlaufes gestört, so entstehen die Krankheiten der Seele.

Erstes Kapitel.

Die Lebensalter.

§. 99.

Der Anfang der Seele.

Der Anfang alles Lebens gehet von Dem aus, der den Grund seines Seyns schlechthin in sich selbst hat, und darum von keinem andern abhängig ist. Alles einzelne Leben ist das Offenbarwerden der Allwirksamkeit Gottes, insofern sie sich in einem bestimmten Raum und in einer bestimmten Zeit bethätigt. Diese Allwirksamkeit selbst aber, als Grund alles endlichen Daseyns Naturkraft genannt, ist unbeschränkt durch Raum und Zeit, also unendlich und ewig. Daher ist auch die Seele als Gedanke Gottes an sich und der Idee nach unendlich und ewig. Um aber individuell, d. h. eine reale Einzelheit zu werden, bedarf sie bestimmter Schranken, nämlich eines räumlichen Daseyns im materiellen Leib, und einer zeitlichen Thätigkeit in fortschreitender Entwicklung.

Diese, an die Zeit als der nothwendigen Form alles Endlichen gebundene, Entwicklung ist die Verwirklichung der Seele. Denn die Seele ist blind geboren, d. h. als ein Angelegtseyn oder als eine Mög-

lichkeit, und artet sich vermöge der stufenweisen Entfaltung ihrer reichen Anlagen, die zu vielseitig sind, um zumal in voller Wirksamkeit sich bethätigen zu können, in größern Zeitabschnitten, den Altersstufen, auf besondere und eigenthümliche Weise.

Anm. Die Lehren der Creatianer, Traducianer, Präexistentianer und Metempsychosisten über die zeitliche Erscheinung der Seelen.

§. 100.

Das Frühalter.

Entsprechend den drei Regionen des Seelenbens und gemäß der leiblichen Entwicklung unterscheiden wir Frühalter, Mittelalter, Spätalter, mit verschiedenen Abstufungen ohne scharfe Abgränzungen und Uebergänge.

Das Frühalter *) mit raschen Uebergangsstufen vom Leben des Embryo im Mutterleibe durch die Geburt zum Säugling, durch das Zahnen zum Kinde, durch vollkommenes Sprechen zum Knaben und Mädchen, durch beginnende Mannbarkeit zum Jüngling und der Jungfrau, ist die Periode des vorherrschend sinnlichen Lebens, der Bildung und des Wachsthums des Leibes, der Entwicklung und der Blüthe der durch die Thätigkeit des Leibes mitbedingten geistigen Vermögen. Die Seele, als der geistige Grund des Lebens, ist in der frühesten Zeit zunächst nur als Lebenskraft in der Bildung und Erhaltung des leiblichen Organismus, als der Bedingung ihrer Verwirklichung, befangen. Aber bald fordert das leibliche Bedürfniß das innere Leben zum Kampfe heraus, und drängt die Keime desselben zu stufenweiser Entwicklung fort. Durch das Gemeingefühl und den Trieb mit dem leiblichen Leben gleichsam verschmolzen, beginnt die Seele mit der erwachenden Thätigkeit des Wahr-

nehmungsvermögens von dem fremden Daseyn sich allmählig zu unterscheiden, von der Leiblichkeit sich loszuringen, und ihres eigenen innern Daseyns mächtig und bewußt zu werden. Aber das innere Leben bleibt in dieser ganzen Periode überwiegend durch sinnliche Einflüsse bestimmt. Lust und Schmerz, Freude und Leid wechseln, als momentane Stimmungen, schnell, aber mit besonderer Stärke. Gedächtniß ist in der Mitte, Einbildungskraft in der zweiten Hälfte dieser Periode vorherrschendes Vermögen.

Diese schafft Ideale des Lebens, zu deren Verwirklichung sie die ganze Kraft der Seele herausfordert und antreibt. Zugleich kündigen sich bei der kräftigern Entwicklung des Körpers die sinnlichen Triebe mit besonderer Stärke an, und laden zu einem sinnlichen Genusse des Lebens ein. Der geistige Mensch ist an einem wichtigen, entscheidenden Wendepunkt des Lebens angekommen.

Anm. *) Bei männlichen Individuen bis zum 23—25. Jahr, bei weiblichen bis zum 20—22.

§. 101.

Das Mittelalter.

Das Mittelalter ist, wo die Entwicklung ächt menschlich fortgeschritten, und die Aufgabe des Lebens nicht verkannt worden ist, die Periode des Gleichgewichts des sinnlich-geistigen Lebens, also die eigentlich menschliche Stufe. Darum Dauerhaftigkeit *) und Entschiedenheit (sey es im Guten oder im Bösen) dieses Alter vor den übrigen auszeichnen. Der Körper hat sein volles Wachsthum erreicht; alle geistigen Anlagen sind zur Entfaltung gekommen und in reger Wechselwirkung begriffen. Der maaßhaltende Verstand erhält das Gleichgewicht. Das Leben wendet sich der Wirklichkeit zu, ohne, außer wo

es in einseitig selbstischer Richtung überhaupt gesunken, den Sinn für das Ideale zu verlieren. Die Thatkraft bewährt sich in einem nützlichen und zweckmäßigen Berufe.

Harmonie des innern und äußern Lebens charakterisirt den Mann, und verleiht ihm, bei richtiger Einsicht in den Ernst und die Bedeutung des Lebens, die seinem Alter eigenthümliche Besonnenheit, Selbstbeherrschung und Würde.

Anm. *) Von dem vollendeten Wachsthum bis zur Abnahme der körperlichen Kräfte, also vom 20. oder 25. bis 50. oder 55. Jahr.

§. 102.

Das Spätalter.

Das Spätalter beginnt mit dem 50—55. Jahr, wo der Körper allmählig seine Vollkraft verliert, und heißt mit dem Eintritt des 70. Jahrs Greisenalter.

Das Mittelalter ist die vollkommenste Ausprägung der Menschennatur, als einer sinnlich-geistigen, aber es ist nicht das Ziel des menschlichen Lebens. Sowie nämlich im Spätalter das leibliche Leben mehr und mehr sinkt, nimmt zwar auch der Umfang des geistigen ab, indem die mit dem leiblichen und äußern Daseyn in Verbindung und Verkehr stehenden Seelenthätigkeiten zurücktreten. Die Sinne verlieren ihre Schärfe, das Gedächtniß seine Stärke, die Phantasie ihre Lebhaftigkeit, und durch all dieses selbst der Verstand seine Gewandtheit. Aber indem die Seele von ihren Außenwerken sich mehr auf sich selbst zurückzieht, und an ihrer nach Außen auf das Einzelne und Endliche gehenden Wirksamkeit einbüßt, gewinnt ihr Leben an Innerlichkeit und Freiheit.

Das Spätalter ist darum die Periode des vorherrschend innern oder geistigen Lebens. Die

Ideen treten reiner in's Bewußtseyn, die Bedeutung des gesammten irdischen Daseyns wird ohne Täuschung überschaut, und damit die Ahnung eines neuen vollkommenern Lebens zu einer heiligen Zuversicht, die beseeliget bei allen Mängeln und Schmerzen, die der sichtliche Verfall der dermaligen Wirklichkeit bereitet.

Weisheit, Seelenfriede und eine Kindlichkeit des Gemüthes, die an die schönsten Tage der Jugend erinnert, sind die Früchte, die der Mensch als Greis ärntet, da wo das Leben naturgemäß und harmonisch entwickelt, und nicht durch eigene oder fremde Schuld verkehrt worden ist. —

§. 103.

Ausgang des Lebens.

Das menschliche Leben in seiner dermaligen Wirklichkeit beruht auf der zeitlichen Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen Seele und dem organischen Leibe. Hört dieses auf, so tritt ein Zustand ein, der Tod heißt, in Folge dessen die sichtbare Seite des Menschenlebens, der Leib, in die Elementarstoffe, aus denen er gebildet ist, zurückkehrt. Denn wie jedes organische Wesen einen bestimmten Raum erfüllt, innerhalb dessen es sich gestaltet, so hat es auch eine bestimmte Zeitdauer, innerhalb welcher es seine Aufgabe löst, und ebendadurch sich erschöpft.

So erfolgt der natürliche Tod, beim Menschen nach einer 80—90 Jahr nicht leicht übersteigenden Dauer des Lebens. Willkührliche und unwillkührliche Störungen des Lebens führen aber meist ein frühes Ziel herbei.

Zweites Kapitel.

Zustände des Wachens und Schlafens.

§. 104.

Erklärung.

Das Leben kehrt sich in Uebereinstimmung mit der

Weltzeit *) abwechselnd nach außen oder nach innen. Ausgehend nämlich aus seinem innern Grunde erschöpft es sich im Verkehr mit der Außenwelt, und kehrt zu sich selbst zurück, um, fern von äußerer Reizung, in seiner eigenen Tiefe sich zu ersetzen und zu erneuen. Hierin sind die regelmäßig wiederkehrenden Zustände des Wachens und Schlafens begründet; beide bilden einen polarischen Gegensatz, indem jenes die aktive, die gegen ein Anderes sich bethätigende, dieses die latente, die in sich ruhende Seite des Lebens, darstellt.

Anm. *) So wie nämlich die Hemisphäre unseres Planeten der Sonne zu oder abgewendet ist. Die naturgemäße Zeit des Schlafes ist daher die Nacht, und beträgt für den ausgewachsenen Menschen etwa ein Drittel der ganzen Tagszeit, also 7—8 Stunden. Angewöhnung und die Kraft des Willens vermögen hierin Manches zu modificiren.

§. 105.

Fortsetzung.

Das Wachen ist das Leben in seiner Bethätigung gegen die Außenwelt. Es ist darum von einem klaren Bewußtseyn derselben begleitet, und von dem Willen bestimmbar.

Der Schlaf ist der polare Gegensatz des Wachens. Die Seele zieht sich von ihren Außenwerken auf sich selbst zurück, und überläßt sich wieder mit sich selbst identisch, weil nicht mehr im Gegensatze gegen ein Anderes sich setzend und darum willenlos, dem Zuge der Natur. Verkehr mit der Außenwelt, darum Empfindung, Wahrnehmung, willkührliche Bewegung, objektives Bewußtseyn ruhen. Die leiblichen Erscheinungen gleichen denen des Sterbenden; das Auge verliert seinen Glanz, die Pupille ist erweitert nach oben und einwärts gerichtet, Blick und Mienen starren, wie

wenn das Leben entflohen, die Glieder folgen dem Gesetze der Schwere. So ist der Schlaf ein Bild des Todes.

Anm. Weil im Schlafe die Seele vom Verkehr mit der Außenwelt getrennt und auf sich selbst concentrirt ist, so erklärt sich dadurch, warum die organische und vegetative Thätigkeit im Zustande des Schlafes ungestörter vor sich geht, warum also Wunden schneller heilen, die Kinder in der ersten Zeit meist nur schlafen, und Thiere, die eine Metamorphose durchwandern, in langen und tiefen Schlaf verfallen.

§. 106.

Verlauf und Wirkung des Schlafes.

Das Einschlafen hängt nicht von dem Willen ab, sondern tritt periodisch ein, als unabweisbares Bedürfniß, so oft das Leben durch Bethätigung nach Außen sich erschöpft hat, und eben dadurch befriedigt ist, weil nun die Empfänglichkeit für Reize (die Receptivität) abgestumpft ist.

Der Uebergang vom Wachen zum Schlafen, und umgekehrt ist in der Regel stufenweise. Schläfrigkeit, Schlummer, tiefer Schlaf.

Das Erwachen erfolgt, wenn das Leben, in sich erstarkt und gleichsam neugeboren, ebendeshalb nach neuer Bethätigung strebt. Die wohlthätige Wirkung des Schlafes ist demnach Verjüngung des Lebens in psychischer und somatischer Hinsicht. Zu kurzer Schlaf bewirkt Ueberspannung und Reizbarkeit, zu langer Abspannung und Stumpfheit der Nervensystems, und dadurch entsprechende psychische Zustände.

§. 107.

Der Traum.

Die Ruhe der Seele im Schlafe ist keine wirkliche, sondern nur scheinbare. Denn das Leben ist continuir-

liche Bewegung. Die Thätigkeit der Seele im Zustande des Schlafes heißt Traum.

Dieser ist demnach eine rein innerliche, gegen die Außenwelt abgeschlossene Thätigkeit der Seele, ohne objektives Bewußtseyn und ohne Selbstbestimmung. Die Seele, von der äußern Wirklichkeit entbunden, schafft ihre eigene Welt, die vermöge einer Selbsttäuschung für objektiv gehalten wird. Die Bildnerinn, in diesem Reiche des Möglichen ist vorzugsweise die Phantasie, welche als freie Gebieterinn die übrigen Seelenkräfte in Dienst nimmt, so daß diese nur für sie thätig sind.

Anlaß zu ihren Bildungen erhält die Phantasie theils von den Erfahrungen, welche die Seele im wachen Zustande gemacht hat, selbst wenn jene längst aus der Erinnerung verschwunden sind, theils von körperlichen Zuständen und Reizen. — Nicht selten wird das individuelle Bewußtseyn, besonders durch zu abentheuerliche und schreckhafte Träume geweckt, und wir erwachen entweder plötzlich, oder erinnern uns im Traume, daß wir träumen.

§. 108.

Fortsetzung.

Daß die Seele auch da träumt, wo wir uns dessen beim Erwachen nicht erinnern, zeigt die Beobachtung von Schlafenden, die sprechen, sich bewegen und umherwandeln, ohne daß sie beim Erwachen sich dessen bewußt sind. Ueberhaupt findet Erinnerung vorzugsweise nur Statt bei einem lebhaftern Traume im leisen Schlafe, wo das individuelle Bewußtseyn nicht völlig ruht, also insbesondere gleich nach dem Einschlafen oder im Morgenschlummer.

§. 109.

Schlafähnliche Zustände.

Eigenthümliche Steigerungen und Artungen des

Traumlebens sind das Schlafreden, der Schlafwandel oder Somnambulismus, und das Hellsehen oder das sogenannte magnetische Schlafwachen. Alle diese, zum Theil sehr räthselhafte Erscheinungen haben das Gemeinsame, daß sie neutrale Zustände sind, d. h. solche, in denen die abwechselnden Zustände des Schlafens und Wachens als identisch zusammenfallen, indem die träumende Seele ohne individuelles Bewußtseyn mit der äußern Wirklichkeit in Verkehr tritt.

Als neutrale Zustände sind sie außerordentliche Erscheinungen, die zum Theil in einer krankhaften Verstimmung des Nervensystems, welche jene Steigerung des psychischen Lebens zur Folge hat, gegründet sind. Es sind aber auch zugleich Zustände, in welchen die Seele ihre Besonderheit und Lösung vom Leibe, und ihr verhülltes geistiges Innenleben auf bedeutungsvolle Weise offenbart.

Uebrigens sind diese Erscheinungen dem Grade und der Art nach sehr verschieden.

§. 110.

Das Schlafreden. Der Somnambulismus.

Wird der gewöhnliche Traum gesteigert, so bemächtigt sich die Seele der leiblichen Organe, namentlich der leicht beweglichen Sprachorgane, um ihr Traumleben darzustellen. Ist hiermit Körperbewegung und Ortsveränderung verbunden, so wird der Traum Schlafwandel oder Somnambulismus, auch Mondsucht genannt.

Der Somnambulismus ist ein Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen, einerseits ein Träumen ohne individuelles Bewußtseyn und Selbstbestimmung, andererseits ein Wirken und Verkehr nach Außen mittelst des Gemeingefühls und des Instinkts.

Die Seele nämlich, im Schlafe von der äußern Wirklichkeit entbunden, tritt über die Schranken ihres individuellen Taglebens hinaus, und erweitert als Glied des Gesammtlebens der Natur ihre Thätigkeit, wobei Gemeingefühl und Instinkt die Stelle der Sinne vertreten. Daher fühlt die Seele auf unmittelbare Weise, was sonst vermittelst der äußern Sinne oder der Reflexion des Verstandes erkannt wird. So geht der Nachtwandler bei völlig geschlossenen Augen sicher auf den gefährlichsten Wegen, weicht geschickt jedem Hindernisse aus, und vollzieht nicht selten Handlungen mit einer Einsicht und einem Schwunge des Geistes, dergleichen im wachen Zustande nicht bemerkt wird.

§. 111.

Das Hellsehen.

Wenn schon im Somnambulismus die Seele ihre Lebensverbindung erweitert, und nicht selten Kräfte enthüllt, die durch die Leiblichkeit wie gebunden in ihrer Tiefe zu liegen scheinen, so geschieht dies in noch höherem Grade in den verwandten Erscheinungen des Hellsehens oder magnetischen Schlafwachens. Dieses ist ein eigenthümlich gesteigerter Zustand der Seele, der sich theils von selbst entwickelt, theils durch den sogenannten thierischen Magnetismus bei dafür empfänglichen Personen künstlich hervorgebracht wird. Die Seele durchblickt vermöge des Gemeingefühls klar den eigenen Leib, erkennt dessen krankhafte Zustände, und bemerkt vermöge des Instinkts, was jenem heilsam ist. Ebenso überschaut sie die Reihe der Gegenstände und Veränderungen, die als zu ihrer Welt gehörig sie tangiren, selbst ohne Rücksicht auf Raum und Zeit.

Anm. „Die Seltenheit dieser Erscheinungen, ihr Abweichen von dem gewöhnlichen Gange des Lebens, und besonders

die Häufigkeit ihrer betrügerischen Nachahmung, so wie ihres verderblichen Mißbrauchs, hat dahin geführt, daß ihre Realität gänzlich geläugnet worden ist, am meisten von denen, welche die ganze Natur als einen Mechanismus begriffen zu haben wähnen, und daher auch nur das mechanisch Begreifliche als wahr anerkennen wollen. Auf der andern Seite hat die Ueberschwenglichkeit hier in ein Gewebe von Phantasterei sich vielfach verstrickt. Wie das Lebensprincip, aus dem Unendlichen stammend, eine Anziehung des Fernen und eine Bildung für die Zukunft bewirkt, so ist auch bei dem Eintauchen der Seele in dasselbe die Gränze von Raum und Zeit für Gemeingegefühl und Instinkt der Hellsehenden erweitert: aber eben nur in Beziehung auf das, was ihren Organismus betrifft, nicht auf Fremdes, noch weniger auf Uebersinnliches. Und was sie aussagt, ist eben nichts als ein Traum, der mit der äußern Wirklichkeit übereinstimmen und die Wahrheit erfassen, aber auch täuschen kann." Burdach. —

§. 112.
Die Vision.

Giebt die Phantasie dem, was die Seele in den angegebenen Zuständen des Traumlebens in Bezug auf bevorstehende Veränderungen ihrer Verhältnisse unmittelbar fühlt und inne wird, eine Gestaltung, so entsteht die Vision, die als Ausdruck instinktmäßiger Ahnung auch im natürlichen Traume, und selbst im Wachen, z. B. bei herannahender Gefährdung des Lebens durch Krankheit oder Tod, Statt finden kann.

Da aber die Phantasie in ihren Gestaltungen frei und willkührlich verfährt, so ist hiernach die Bedeutsamkeit der Visionen und der Träume überhaupt zu beurtheilen. Wir haben demnach durchaus keine sichere Merkzeichen, in bestimmten Fällen das Wahre vom Täuschenden zu unterscheiden, und müssen mit verständiger Besonnenheit der Zukunft die Lösung überlassen.

Drittes Kapitel.
Die besondern Bestimmtheiten.

§. 113.
Erklärung.

Der Mensch, als der Microcosmus im Macrocosmus steht mit dem Gesammtleben der Welt in gegenseitig bestimmendem Zusammenhange und Wechselwirkung, was Sympathie heißt. Denn das Leben überhaupt ist dem Wesen nach Harmonie seiner Glieder, so daß diese durch Ein- und Rückwirkung einander bestimmen, und dadurch zu einem vollen Einklang zusammenstimmen.

Demnach ist der Mensch einerseits ursprünglich bestimmt als Individuum, andererseits wird er bestimmt durch seine Beziehungen zum Ganzen. Er ist aber zunächst nur organisches Glied eines relativen Ganzen, nämlich eines besondern Planeten (planetarisches Leben), und wird demnach bestimmt durch die besondern physischen und sittlichen Erscheinungen und Zustände desselben. Jenes zeigt sich in der Beschaffenheit des Klimas, der Luft, des Wassers, des Lichts, der Wärme, Nahrung u. s. w.; dieses in den sittlichen Gemeinschaften des Staates und der Kirche. Auf diesen besondern physischen und sittlichen Verhältnissen beruht die Stammverschiedenheit und Nationalität.

Das Wesen des Menschen aber besteht in der Fähigkeit der Selbstbestimmung. Vermöge derselben beherrscht er das ursprüngliche Bestimmtseyn durch Naturell, und das Bestimmtwerden durch die physischen und sittlichen Verhältnisse, und giebt jenem wie diesen selbstthätig eine Richtung, die seine That ist, und Charakter heißt. *)

Besondere Artungen des Charakters beziehen sich auf den Einfluß, den Geschlecht, Stammverschiedenheit und Nationalität als reagirende Verhältnisse auf das Individuum ausüben.

Anm. *) Je mehr der Mensch durch Bildung zur Selbstständigkeit sich erhebt, desto mehr befreit er sich von den natürlichen Schranken des Ungebildeten oder sogenannten Naturmenschen, und erhebt sich von der Individualität zur Universalität, d. h. desto reiner prägt er in seinem Wesen die Idee der Menschheit aus, ohne je die natürlichen Bestimmtheiten völlig überwinden zu können oder auch nur zu sollen.

§. 114.
Naturell.

Das Naturell ist der Inbegriff der natürlichen Bestimmtheiten des Individuums, also seiner Anlagen und des verschiedenen Verhältnisses derselben zu einander, und zwar in psychischer und somatischer Hinsicht.

Das Naturell ist Naturgabe, und bildet die Grundlage des gesammten Lebens des Menschen, die er sich weder geben noch nehmen kann. Durch die Verhältnisse, unter denen das Leben sich entwickelt, so wie durch die Selbstbestimmung kann das Naturell mehr oder weniger ausgebildet, gefördert oder gehemmt, nie aber vertilgt werden.

§. 115.
Fortsetzung.

In Bezug auf die Erkenntnißanlagen und deren natürliche Tendenzen heißt das Naturell Talent (im weitesten Sinne). Dieses zeigt sich in der natürlichen Verschiedenheit der Anlagen zur Wissenschaft, Kunst oder zu einer praktischen Thätigkeit, und zwar innerhalb dieses dreifachen Gebietes wieder nach verschiedenen Richtungen hin, zu philosophischen, mathematischen, historischen Studien, zur Musik, Malerei rc.

Im Naturell haben daher die verschiedenen Beschäftigungen, und dadurch die Berufsarten und Stände des socialen Lebens ihre natürliche Basis.

Die natürliche Anlage vorherrschender Richtungen des Gefühls und des dadurch bestimmten Willens gibt die Gemüthsart. Die Unterscheidung einer guten und bösen Gemüthsart ist in der unverkennbaren Thatsache begründet, daß einzelne Menschen, ganze Familien und Völker vorherrschende Tendenzen zu gewissen Tugenden und Fehlern zeigen.

§. 116.

Constitution und Temperament.

Besondere Seiten des Naturells sind in somatischer Beziehung die Constitution, in psychischer das Temperament.

Die Constitution besteht in der bleibenden Beschaffenheit der leiblichen Organe in Hinsicht auf Bau und Proportion, wovon der mehr oder minder regelmäßige Gang der Lebensthätigkeiten abhängt.

Anm. Starke und schwache, robuste und zarte Constitution. Wichtigkeit, durch Leibesübung, geregelte Lebensweise, Mäßigung und besonnene Benutzung der der Individualität günstigen Einflüsse, um die natürliche Constitution zu befestigen.

§. 117.

Artungen des Temperaments.

Das Temperament ist gleichsam das Tempo des Lebens, d. i. der erhöhtere oder gemäßigtere Grad seiner Beweglichkeit und Erregbarkeit, also seiner Empfänglichkeit für Eindrücke und seiner Kraft, diese festzuhalten und entgegenzuwirken.

Das Temperament ist, wie das Naturell überhaupt, Naturgabe, und als solche eine ursprüngliche

psychische Bestimmtheit, der körperliche Mischungsverhältnisse, da die Seele ihre Individualität überhaupt im Leibe ausprägt, entsprechen, ohne in diesen gegründet zu seyn.

Das Temperament ist übrigens so manchfaltig als die Individualität selbst. Die schon bei den Alten beliebte Unterscheidung von vier Hauptarten der Temperamente, hat vorzüglich nur den Werth, gewisse äußerste Pole zu setzen, innerhalb welchen die in der Wirklichkeit fast nirgends rein, sondern auf's manchfachste modificirt und gemischt vorkommenden Temperamente schweben. Ueberdies modificiren und verändern sich diese durch den Einfluß des Geschlechts und der Altersstufen.

Anm. Die schon von Hippokrates und Galenus gemachte Unterscheidung von 4 Temperamenten (von temperare, mischen) hängt mit der Theorie der Alten von den vier Elementen (Erde, Wasser, Luft und Feuer) und deren Grundeigenschaften (Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit) zusammen, denen eine bestimmte Mischung der Säfte des Körpers entsprechen soll. — Ueber das Willkührliche und Verworrene in der Lehre von den Temperamenten bei den Alten und Neueren.

§. 118.

Fortsetzung.

Das sanguinische (sanguis) Temperament ist leicht beweglich, und schnell erregbar, aber ohne Nachhaltigkeit und ohne ausdauernde Kraft zur Gegenwirkung.

Das phlegmatische (phlegma) stehet dem sanguinischen gegenüber. Schwer beweglich und fast unempfindlich gegen äußere Eindrücke zeigt es geduldige Ausdauer in dem einmal Begonnenen.

Das cholerische (cholera) ist feurig im Empfinden, rasch und kräftig im Bewegen. Receptivität

und Spontaneität sind also in gleich hohem Grade vorhanden.

Das **melancholische** (μέλαινα χολή) übertrifft das cholerische an Tiefe des Empfindens, steht ihm aber an Kraft der Gegenwirkung nach.

Anm. Mündliche Charakteristik der verschiedenen Artungen der Temperamente und der entsprechenden psychisch-somatischen Zustände.

§. 119.

Charakter.

Der **Charakter** ist die durch Selbstbestimmung bewirkte **Gewöhnung** des Geistes zu einer bestimmten Richtung des Lebens.

Er ist die **bleibende Selbstgestaltung** des Seelenlebens, zu der die Grundlage im Naturell zwar gegeben, die aber lediglich die **That** des Menschen ist, indem die Seele jenes wie das von Außen Gegebene als freithätige Kraft **verarbeitet**, und nach ihrem Willen bildet. Darum der Charakter erst in dem Mittelalter sich bestimmt ausprägt, nachdem die Seele erstarkt genug ist, um ihre innere Selbstmacht geltend zu machen. Deswegen heißt der Charakter in seiner des Menschen würdigen Richtung **Mannhaftigkeit** (ἀνδρία, virtus). Er beruht auf festen Grundsätzen, die der Mensch durch das Leben sich **erworben**, und die dieses nach innen und außen harmonisch und bleibend bestimmen.

Demnach ist der Charakter die That des Menschen, durch welche **er sich selbst zum Menschen** macht, und dadurch einen **Selbstwerth** sich giebt, der den Werth des glücklichsten Naturells übertrifft.

Wer es nicht zu der angegebenen Selbstmacht gebracht, wessen Leben also von dem wechselnden Einflusse innerer Stimmungen und äußerer Verhältnisse abhängig bleibt, heißt **charakterlos**.

§. 120.

Geschlechtscharakter.

Der natürliche Gegensatz des Geschlechts drückt sich ebenso sehr in der Eigenthümlichkeit des leiblichen Organismus, als in der geistigen Individualität aus.

Beim Manne ist die sich bethätigende, beim Weibe die empfängliche Seite des Lebens vorherrschend. Das Leben des Mannes ist darum mehr ein äußeres, ein Schaffen und Wirken; das des Weibes ein inneres, ein gemüthlich bildendes und erhaltendes.

Jedes der Geschlechter besitzt demnach gewisse Kräfte und Tugenden in einem höhern Grade, die seinen eigenthümlichen Charakter ausmachen, ohne daß sie aber deshalb dem andern ganz fehlen. Beide Individualitäten stehen vielmehr in einem Polaritätsverhältniß zu einander. Jedes Geschlecht verwirklicht nämlich den Begriff des Menschen, aber in entgegengesetzter Weise, so daß sie sich gerade durch das, wodurch sie verschieden sind, sich angezogen fühlen und einander ergänzen.

In dieser Wurzel erwächst die Liebe, als die sympathetische Wahlanziehung der Seelen. Jene ist darum wesentlich geistiger Art, und unabhängig von jeder sinnlichen Bestimmung.

§. 121.

Stamm- und Nationalcharakter.

Als besondere Formen des gemeinsamen Menschencharakters erscheinen Stamm- oder Racenverschiedenheit und Nationalität.

Die Erstere steht in einem sympathetischen Zusammenhange mit dem geographischen Charakter größerer Erd-Ganzen, der sogenannten Welttheile, welcher sich in somatischen und psychischen Eigenthümlichkeiten größerer Reihen von Völkern

abspiegelt. Jenes erscheint als eine Verschiedenheit der Hautfarbe, der Haare, insbesondere der Schädelbildung; dieses als eine Verschiedenheit der Seelenkräfte in Bezug auf Anlage, Entwicklung und Richtung.

Die charakteristischen Racen-Merkmale sind jedoch so manchfach gemischt, und die Uebergänge so unmerklich, daß die nähere Angabe und Classification der Racen sehr abweichend ist. Nur wenn man auch hier äußerste Punkte feststellt, innerhalb welcher die Racen variiren, erhält man grelle Unterscheidungsmerkmale. Diese sind jedoch an sich unwesentliche und veränderliche Eigenheiten, welche der Einheit und gemeinschaftlichen Abkunft des Menschengeschlechts, als der humansten und wissenschaftlich am meisten begründeten Ansicht, nicht entgegen sind.

Die Verschiedenheiten der Nationalität, wodurch die einzelnen Völker sich unterscheiden, sind Modificationen des Stammcharakters, in denen sich die besondere klimatische Beschaffenheit der Länder, die ein Volk einnimmt, und die Eigenthümlichkeit seines politisch-religiösen Lebens ausprägen.

Anm. Verschiedene Ansichten über Entstehung und Eintheilung der Racen. Einige nehmen nach Cuvier drei Hauptstämme an, die den drei Haupttheilen der alten Welt entsprechen, nämlich den caucasischen, mongolischen und den Negerstamm; andere, wie Blumenbach, rechnen hierzu noch den amerikanischen und australischen Stamm, die wohl besser als Abarten der ersten zu betrachten sind. Andere zählen bis auf 12—16 Grundracen.

Viertes Kapitel.
Die Seelenkrankheiten.

§. 122.
Erklärung.

Wie die Gesundheit des Leibes in dem Ebenmaaße

der körperlichen Organe und ihrer Funktionen besteht, so beruht die Gesundheit der Seele in dem Gleichgewichte ihrer Kräfte und Thätigkeiten, so daß das Selbst als die beherrschende Mitte der einzelnen mächtig ist, und trotz vorübergehender Schwankungen, Fehlen und Irren das Gleichgewicht wieder herstellen kann. Wird dieses bleibend gestört, so daß die Seele aus dem Centrum ihrer Thätigkeiten nach einer Richtung hin verrückt wird, und dadurch die Herrschaft über die übrigen verliert, so entsteht ein krankhafter Zustand.

Die Seelenkrankheit oder der Zustand der Verrücktheit charakterisirt sich demnach als ein unfreier, d. h. als ein solcher, in welchem die Seele entweder theilweise oder ganz das Bewußtseyn des Selbst oder der Außenwelt, und die Selbstbestimmung verloren hat, und in das einseitige Hervortreten einer Vorstellung, eines Affektes oder eines Triebes und einer Leidenschaft vertieft und dadurch gebunden ist.

§. 123.

Veranlassungen der Seelenkrankheiten.

Die erste Veranlassung zu solch krankhaften Zuständen kann ebensowohl im Leibe als in der Seele liegen, und die physischen oder psychischen Dispositionen dazu können theils mit theils ohne Verschulden herbeigeführt worden seyn. In psychischer Hinsicht kann dies durch übermäßige Anstrengung, heftige Gemüthserschütterungen, ungezügelte Begierden und Leidenschaften geschehen. (Einseitige somatische und einseitige moralische Ansicht über Entstehung der Seelenkrankheiten.)

Bei der innigen Verbindung zwischen Seele und Leib bringen krankhafte psychische Erscheinungen stets auch Störungen im leiblichen Organismus, besonders des Nervensystems, hervor, so daß in einzelnen Fällen schwer ist zu entscheiden, ob die Seelenkrankheit

Folge oder Ursache des krankhaften körperlichen Zustandes ist.

§. 124.

Fortsetzung.

Demnach ist die Seelenkrankheit ein psychisch-somatischer oder anthropologischer Zustand, d. h. er kommt der Seele nicht als solcher zu, und trifft ihr Wesen nicht, sondern nur in Bezug auf ihren Wechselverkehr mit dem Leibe. Daher auch die Heilung ebenso sehr eine psychische als somatische Behandlung erfordert.

Anm. Aus dem Angegebenen erklärt sich, wie Geisteskranke bisweilen ungewöhnliche Fähigkeiten zeigen, meist kurz vor dem Sterben, oder auch wenn sie ihr Leben bis zum Greisenalter bringen, wieder zum ungestörten Gebrauche ihrer Seelenkräfte gelangen.

§. 125.

Grundformen der Seelenkrankheiten.

Da der Zustand der Seelenkrankheit eine Aufhebung des psychischen Gleichgewichts ist, so ergeben sich die Grundformen derselben aus den Grundrichtungen der Seelenthätigkeiten. In dieser Hinsicht ist die Seelenkrankheit entweder eine allgemeine Hemmung der Seelenthätigkeiten, oder eine naturwidrige Störung einer einzelnen. Bei der Einheit des psychischen Lebens hat der krankhafte Zustand Eines Seelenvermögens meist eine größere oder mindere Erkrankung anderer oder eine allgemeine Störung des Seelenlebens zur Folge.

a) Der krankhafte Blödsinn ist eine durch Mißbildung des leiblichen Organismus besonders des Gehirns bedingte Neutralisation oder Hemmung des gesammten Seelenlebens, so daß kein einziges Seelenvermögen sich bethätigen kann, und ein völliger Stumpf-

sinn eintritt. Der Blödsinn hat verschiedene Abstufungen. Der Cretinismus.

b) Der krankhafte Zustand des Erkenntnißvermögens heißt Narrheit, deren Wesen in einer ungezügelten Herrschaft der Phantasie über das Wahrnehmungsvermögen und den Verstand besteht. Die Narrheit ist partiell in der fixen Idee, oder allgemein im Wahnsinn des Wahrnehmungsvermögens, und in dem Irreseyn des Verstandes.

c) Eine Krankheit des Gefühls ist die Melancholie (Trübsinn), in welcher die Seele in Ein Gefühl oder in eine Reihe von Gefühlen hoffnungslos sich vertieft und gleichsam sich verloren hat.

d) Regt die Narrheit den Willen zu gewaltsamen Aeußerungen und Handlungen auf, so entsteht die Manie oder Wuth (Tollheit, Raserei).

sinn eintritt. Der Blödsinn hat verschiedene Abstufungen. Der Cretinismus.

b) Der krankhafte Zustand des Erkenntnißvermögens heißt Narrheit, deren Wesen in einer ungezügelten Herrschaft der Phantasie über das Wahrnehmungsvermögen und den Verstand besteht. Die Narrheit ist partiell in der fixen Idee, oder allgemein im Wahnsinn des Wahrnehmungsvermögens, und in dem Irreseyn des Verstandes.

c) Eine Krankheit des Gefühls ist die Melancholie (Trübsinn), in welcher die Seele in Ein Gefühl oder in eine Reihe von Gefühlen [illegible] sich vertieft und gleichsam sich verloren hat.

d) Regt die Narrheit den Willen zu gewaltsamen Aeußerungen und Handlungen auf, so entsteht die Manie oder Wuth (Tollheit, Raserei).

Logik.

Logik.

Einleitung.

§. 126.

Die Logik oder Denklehre ist die Wissenschaft, welche die Gesetze für das Denken darstellt.

Anm. Logik (λογικη sc. ἐπιστημη oder τεχνη) von λογος Wort, dann Denkkraft, indem das Wort Ausdruck des Gedankens ist. Ueber die Benennung Dialectik (διαλεκτικη) bei den Alten. — Vater der Logik als Wissenschaft ist Aristoteles, der in seinem Organon sie zuerst systematisch behandelte.

§. 127.

Das Object der Logik ist also das Denken. Dieses Denken kann nun betrachtet werden:

a) an und für sich nach seiner innern Gesetzmäßigkeit, wobei von jedem Inhalt abstrahirt wird. Dieses ist das reine Denken;

b) mit Beziehung auf den Inhalt oder Stoff, auf den die Denkformen angewendet werden. Dieses ist das angewandte Denken oder das Erkennen.

Anm. Ueber den Ausdruck: formales und materiales Denken.

§. 128.

Demzufolge zerfällt die Logik:

a) in reine, welche die Gesetzmäßigkeit des Denkens ohne Rücksicht auf einen Inhalt darstellt;

b) in **angewandte**, welche die **Gesetzmäßigkeit** des Denkens in seiner Anwendung auf einen **Inhalt**, nämlich auf das **Seyn** im Allgemeinen, betrachtet, [1]) und also untersucht, wie sich das Denken zu seinem Inhalte verhält, d. h. welches der Ursprung, die Bedingungen und Gränzen des menschlichen Erkennens sind. [2])

Anm. 1) Das Verhältniß der **reinen** und **angewandten** Logik ist ähnlich dem der reinen und angewandten Mathematik. Andere Eintheilungen der Logik: **natürliche** und **künstliche**; **theoretische** und **praktische**; **Analytik** und **Dialectik** u. s. w.

2) Die angewandte Logik in diesem Sinne ist ein Theil der Erkenntnißlehre, wo wir sie nach ihren wesentlichen Bestimmungen behandeln.

§. 129.

Der letzte **Zweck** alles Denkens, darum auch der Logik, ist die **Wahrheit**. Diese ist:

a) einerseits Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, **formale Wahrheit**;

b) andererseits Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn, **materiale Wahrheit**.

Die reine Logik entwickelt die Gesetze der formalen Wahrheit, die angewandte die Gesetze der materialen, d. h. jene zeigt, unter welchen Gesetzen das Denken mit sich selbst, diese, unter welchen Gesetzen und Beschränkungen das Denken mit dem Seyn übereinstimmt.

Anm. Das Seyn, als Gegenstand des Denkens, ist hier immer in seiner Allgemeinheit betrachtet, nicht als ein **bestimmtes**, welches Gegenstand der besondern Wissenschaften ist. —

Da die Gesetze des Denkens und Seyns mit einander übereinstimmen, wie hier vorausgesetzt werden darf, so ist die materiale Wahrheit der formalen untergeordnet, d. h. es ist nichts objectiv wahr, was den Gesetzen der formalen Wahrheit widerstreitet, und was mit diesen

übereinstimmt, kann objectiv nicht falsch seyn; aber die formale Wahrheit enthält nicht den Grund der materialen, d. h. was mit den Gesetzen der formalen Wahrheit übereinstimmt, ist aus diesem Grunde noch nicht objectiv wahr. — Auf diesen Sätzen beruht die ganze Gültigkeit wie die Beschränktheit alles menschlichen Denkens. —

§. 130.

Indem die Logik die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens und Erkennens begründet, und damit die negative Bedingung aller Wahrheit aufstellt, ist sie

a) der erste Theil der Philosophie, als der Wissenschaft von den letzten Gründen der Dinge;

b) eine nothwendige Propädeutik aller besondern Wissenschaften, indem diese in Bezug auf ihre richtige Behandlung, also in Bezug auf ihre formale Wahrheit, von der Logik bedingt sind.

Anm. Aus dem Gesagten ergibt sich der Werth der Logik, welche die Gesetze des Denkens zu einem deutlichen Bewußtseyn bringt; dadurch Irrthümer vermeiden, Unrichtiges und Falsches entdecken lehrt. Sie ist zugleich ein formales Organon und Kanon aller Wissenschaften. In diesem Sinne gilt Cicero's Lob: **ars omnium artium maxima.**

Reine Logik.

§. 131.

Die reine Logik hat die Aufgabe:

a) die einzelnen Elemente des Denkens zu entwickeln, Elementarlehre;

b) die Verbindung jener Elemente zu einem Ganzen, zu einer systematischen Gedankenreihe, zu zeigen, Methodenlehre.

Erster Theil.

Elementarlehre.

§. 132.

Die Elementarlehre hat

a) Die Grundgesetze des Denkens darzustellen;

b) diese auf die Grundoperationen des Denkens anzuwenden, nämlich auf:

1) Begriffe,
2) Urtheile,
3) Schlüsse.

Erster Abschnitt.

Die Grundgesetze des Denkens.

§. 133.

Die Grundgesetze des Denkens, wie sie sich als unmittelbare Thatsachen unseres Bewußtseyns ergeben, und die Gesetzmäßigkeit unseres Denkens nothwendig bedingen, sind:

1) Das Gesetz der Identität.
2) Das Gesetz des Widerspruchs.
3) Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten.
4) Das Gesetz des Grundes.

§. 134.

Das Gesetz der Identität (principium identitatis) wird ausgedrückt durch die Formel: A ist A, A = A [1]).

Der Sinn dieser Formel ist:

1) Wenn A gesetzt ist, muß es als dies bestimmte, und nicht als ein anderes, gedacht werden. — (Princip der bejahenden Thesis [2]).

2) A ist sich selbst gleich, ebenso Allem in ihm enthaltenen zusammengenommen. (Princip der Uebereinstimmung.) Wenn in dem Denkobject A die Merkmale a + b + c enthalten sind, so ist jenes als Einheit diesen gleich, und diese mit jenem gesetzt [3]).

Anm. 1) Unter A ist jedes Denkobject oder logisches Ding verstanden.

2) Cajus (A) ist Cajus (A), d. i. A = A (und nicht Sempronius B).

3) Der Mensch (A) ist ein sinnliches (a) vernünftiges (b) Wesen (c), d. i. A = a + b + c.

Das Gesetz der Identität, das nicht nur ein Gesetz des Denkens, sondern auch des Seyns ist, trägt besonders zur Entwicklung und Erweiterung der menschlichen Erkenntniß bei, und ist in seiner Anwendung äußerst manchfaltig. So lassen sich daraus folgende Grundsätze ableiten: das Ganze ist gleich seinen Theilen, der Gegenstand seinen Eigenschaften, der Begriff seinen Merkmalen, die Gattung gleich ihren Arten u. s. w.

§. 135.

Das Gesetz des Widerspruchs (principium contradictionis) wird ausgedrückt durch die Formel: A ist nicht Nicht-A.

Es sagt dasselbe, wie das Gesetz der Identität, nur negative ausgedrückt, und schließt die Forderung ein: Setze nichts Widersprechendes in deinem Denken. —

Anm. Es ist also das Princip der verneinenden Thesis, und bestimmt die Wahrheit des Denkens auf negative Weise, d. h. das (contradictorische) Gegentheil des mit Grund als wahr Gesetzten muß nothwendig nicht wahr, d. i. falsch seyn. Es kann also von der Wahrheit eines Gedankens auf die Falschheit seines Gegentheils geschlossen werden.

§. 136.

Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten

(principium exclusi tertii) wird ausgedrückt durch die Formel: Entweder ist A oder es ist nicht.

Der Sinn dieser Formel ist: wenn du etwas denken willst, so mußt du entweder A setzen (bejahen), oder nicht setzen (verneinen). Ein drittes ist nicht möglich (non datur, excluditur tertium).

Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten vereinigt die beiden vorigen in sich, und bestimmt mit Nothwendigkeit alles Denken nach seinen zwei einzig möglichen Formen der Bejahung und Verneinung.

Anm. Nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten kann also von der Falschheit eines Satzes auf die Wahrheit des ihm (contradictorisch) Entgegengesetzten geschlossen werden. Ueber anderweitige Deutung des Gesetzes vom ausgeschlossenen Dritten und Bestreitung desselben durch Hegel und Fischer. —

§. 137.

Das Gesetz des Grundes (principium rationis) fordert: Setze in deinem Denken nichts ohne Grund. *) Grund ist aber das, was den Verstand bestimmt, etwas (auf bejahende oder verneinende Weise) zu setzen; oder Grund ist das, woraus der Verstand einsieht, warum ein Anderes ist oder nicht ist. Dieses Andere heißt Folge, und das Verhältniß zwischen Grund und Folge logischer Zusammenhang oder Consequenz.

Anm *) Grund, (ratio, Erkenntnißgrund) als principium cognoscendi, ist wohl zu unterscheiden von Ursache (causa, Realgrund), als principium essendi. —

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Begriffe.

§. 138.

Der Begriff (notio, conceptus), als der Ge=

danke von der Wesenheit eines Dinges, oder als die gedachte Einheit der wesentlichen Merkmale eines Dinges, kann betrachtet werden:

a) einzeln für sich,

b) in Vergleichung mit andern Begriffen.

Anm. Merkmale (notae) heißen die Bestandtheile oder die Theilvorstellungen, die in einem Begriffe gedacht werden, und deren Zusammenfassung zur Einheit im Bewußtseyn ihn bildet.

A. Der Begriff einzeln für sich betrachtet.

§. 139.

Jeder Begriff ist eine Größe, da er ein Manchfaltiges von Merkmalen in sich, oder ein Manchfaltiges von Gegenständen unter sich begreift. Jenes macht den Inhalt, dieses den Umfang des Begriffs aus.

Der Begriff kann demnach betrachtet werden:

1) nach seinem Inhalte (intensive Größe).

2) nach seinem Umfange (extensive Größe).

3) nach Inhalt und Umfang zugleich.

I. Der Begriff betrachtet nach seinem Inhalte.

§. 140.

Inhalt (complexus) des Begriffs ist das, was er in sich begreift, d. i. die Summe der in ihm enthaltenen Merkmale, die durch Abstraktion gefunden wird.

Anm. So im Begriffe Körper die Merkmale: räumlich, schwer, elastisch u. s. w.; im Begriffe Dreieck die Theilvorstellungen: Fläche, Begränztseyn durch 3 Linien. —

§. 141.

Die Merkmale des Begriffs können, je nachdem sie seinen Inhalt nothwendig oder nicht nothwendig bestimmen, seyn:

a) wesentliche (notae essentiales), ohne welche der Begriff als diese bestimmte Einheit nicht gedacht werden kann, z. B. Vernunft, Sinnlichkeit im Begriffe Mensch;

b) zufällige (notae accidentales, auch modi, Beschaffenheiten genannt), ohne welche der Begriff als diese bestimmte Einheit gedacht werden kann, wie die Merkmale: gebildet, tugendhaft, lasterhaft im Begriffe Mensch.

Anm. Die Richtigkeit des Begriffes hängt von der richtigen Abstraction der wesentlichen von den zufälligen Merkmalen ab. Durch Aufnahme zufälliger Merkmale wird der Begriff zu eng; durch Auslassung wesentlicher wird er zu weit, z. B. wenn gesagt wird: der Mensch ist ein vernünftiges geistiges Wesen. —

Andere Unterscheidungen der Merkmale: innere und äußere; allgemeine und besondere; positive und negative.

§. 142.

In Bezug auf Inhalt heißt der Begriff:

a) einfach, wenn keine Manchfaltigkeit von Merkmalen in ihm unterschieden werden kann, was durch fortgesetzte Abstraction erreicht wird, z. B. beim Begriffe Seyn, Nichts, Ding.

b) zusammengesetzt, insofern er unterscheidbare Merkmale enthält.

II. Der Begriff betrachtet nach seinem Umfange.

§. 143.

Umfang (ambitus) des Begriffs ist das, was

er unter sich begreift, d. h. ist die Summe der Gegenstände, *) worauf der Begriff sich bezieht.

Anm. *) Von diesen sagt man dann: sie seyen dem Begriffe subordinirt. So dem Begriffe organisches Wesen die Begriffe: Pflanze, Thier; dem Begriffe: Pflanze die Begriffe: Baum, Blume u. s. w.

§. 144.

Der Begriff heißt in Bezug auf seinen Umfang, je nachdem dieser größer oder kleiner ist:

a) Gattungsbegriff (genus), wenn er Vorstellungen mittelbar unter sich enthält, also solche Vorstellungen, denen wieder andere untergeordnet sind. [1])

b) Artbegriff (species), wenn er Vorstellungen unmittelbar unter sich enthält, also solche Vorstellungen der Gegenstände, denen keine andern mehr untergeordnet sind.

c) Diese unmittelbaren Vorstellungen sind die Anschauungen, und ihr Gegenstand ist das Einzelwesen (Individuum). [2])

Anm. 1) Die Gattung ist etwas Relatives, indem durch Wegnahme von Merkmalen, also durch fortgesetzte Abstraction, eine immer höhere Gattung erreicht wird, bis man zu einem höchsten (Alles umfassenden) Begriffe kommt, der keinen höhern mehr über sich hat; dieses ist der Begriff des Seyns. —

2) Ob es Individualbegriffe gebe? —

III. Der Begriff betrachtet nach Inhalt und Umfang zugleich.

§. 145.

Vergleicht man Inhalt und Umfang des Begriffes mit einander, so ergibt sich folgendes Verhältniß: Je größer der Inhalt, desto kleiner der Umfang, und umgekehrt: je kleiner der Inhalt,

desto größer der Umfang. Der Grund ist, weil auf viele verschiedene Gegenstände nur wenige gemeinschaftliche Merkmale, dagegen viele Merkmale auf wenige verschiedene Gegenstände passen. —

§. 146.

Der Umfang eines Begriffes wird demnach beschränkt (determinirt) durch Vermehrung seines Inhalts, d. i. durch Hinzufügung eines Merkmals, so der Begriff Buch durch das Merkmal gedruckt. Dagegen wird der Umfang durch Weglassung von Merkmalen erweitert.

§. 147.

Von der Klarheit und Deutlichkeit des Begriffs.

Von dem Grade unseres Bewußtseyns in Bezug auf Inhalt und Umfang eines Begriffes hängt die Klarheit und Deutlichkeit desselben ab.

a) Klar heißt der Begriff, wenn wir von seinem Inhalt und Umfang im Allgemeinen ein so helles Bewußtseyn haben, daß wir ihn als Ganzes von andern Begriffen bestimmt unterscheiden können.

b) Deutlich heißt der Begriff, wenn wir von den in seinem Inhalt und Umfang enthaltenen Einzelnheiten ein helles Bewußtseyn haben.*) Klarheit und Deutlichkeit des Begriffes haben übrigens verschiedene Gradunterschiede. Großer Mangel an beiden Vorzügen macht den Begriff dunkel und verworren.

Anm. *) Man verdeutlicht sich demnach einen Begriff dadurch, daß man ihn zerlegt:

a) seinem Inhalte nach in seine Merkmale (was durch Definition geschieht);

b) seinem Umfange nach in seine Arten und Gegenstände (was durch Eintheilung geschieht). Das Erste ist intensive, das Zweite extensive Verdeutlichung. Der einfache Begriff kann zwar nicht intensiv, wohl aber

extensiv verdeutlicht werden.

B. Der Begriff in Vergleichung mit andern betrachtet.

§. 148.

Werden zwei oder mehrere Begriffe mit einander verglichen, so kann in Betracht kommen:

a) ihre Identität und Nichtidentität;

b) ihre Einstimmigkeit und Entgegensetzung;

c) ihre Subordination und Coordination.

I. Identität und Nichtidentität.

§. 149.

Werden zwei oder mehrere Begriffe in Bezug auf Inhalt mit einander verglichen, so ist dieser entweder gleich (identisch) oder nicht gleich.

Gleich oder identisch sind die Begriffe, wenn ihr Inhalt dieselben Merkmale hat. Ist z. B. der Begriff $A = a + b + c$, und der Begriff $B = a + b + c$, so sind A und B gleiche Begriffe (**conceptus identici**).

Sie heißen auch gleichgeltende (**c. aequipollentes**) oder Wechselbegriffe (**c. reciproci**), weil sie für einander gesetzt werden können.

Anm. Vollkommen identische Begriffe giebt es nicht, weil solche bei ganz gleichem Inhalte nicht zu unterscheiden wären, ihr Unterschied also blos in der sprachlichen Bezeichnung läge, z. B. Dreieck und dreiseitige Figur, Stern und Weltkörper, Mensch und sinnlich-vernünftiges Geschöpf. —

Die Synonyme sind wiewohl dieselbe Sache bezeichnend, nicht vollkommen identisch, weil sie jene nach verschiedenen Seiten und Beziehungen auffassen.

§. 150.

Alle nicht-identischen Begriffe stehen in dem

Verhältnisse der Verwandtschaft und der Verschiedenheit.

a) Verwandt heißen die Begriffe, insofern sie wenigstens ein Merkmal mit einander gemein haben;

b) Verschieden, insofern sie wenigstens ein Merkmal nicht mit einander gemein haben.

Anm. Verwandtschaft und Verschiedenheit sind nur relative Bestimmungen der Begriffe, indem der Grad beider sehr verschieden seyn kann. — Ob es absolut verschiedene Begriffe gebe?

Verwandte Begriffe heißen ähnlich, wenn die gleichen Merkmale die verschiedenen überwiegen. — Homogene, heterogene Begriffe. —

II. Einstimmigkeit und Entgegensetzung der Begriffe.

§. 151.

Einstimmig (verträglich, conceptus congruentes) heißen die Begriffe, insofern sie sich in Einer Vorstellung eines Gegenstandes zusammendenken lassen; *) im Gegentheil aber entgegengesetzt (unverträglich, c. repugnantes).

Anm. *) Z. B. Glatt, weiß, durchsichtig, spröde in der Vorstellung Glas, dagegen nicht in der Vorstellung Eisen. — Weisheit und Güte in der Vorstellung Mensch, nicht aber Tugend und Laster in der Vorstellung Cajus. So auch eben und Berg, rund nnd eckigt, Ruhe und Bewegung, Dreieck und Viereck u. s. w.

§. 152.

Contradictorischer und conträrer Gegensatz.

Der Gegensatz der Begriffe ist nun aber ein doppelter:

a) ein rein negativer, wenn sich die Begriffe zu einander verhalten wie A und nicht A, wenn also

der eine die einfache Negation des andern ist. Widerspruch, oppositio contradictoria.

b) Ein positiver, wenn sich die Begriffe zu einander verhalten wie A und non A x, wenn also der eine Begriff nicht blos die Negation des andern ist, sondern zugleich eine eigenthümliche positive Bestimmung enthält. Widerstreit, oppositio contraria.

Anm. Contradictorisch einander entgegengesetzte Begriffe sind also: weiß und nicht weiß; schwarz und nicht schwarz; reich uud nicht reich u. s. w. – Conträr einander entgegengesetzt: weiß und schwarz, reich und arm, tugendhaft und lasterhaft u. s. w.

III. Subordination und Coordination der Begriffe.

§. 153.

In Bezug auf Umfang stehen die Begriffe zu einander in dem Verhältnisse der Subordination und Coordination.

Anm. Wechselbegriffe haben gleichen Umfang. Von ihnen sagt man daher: sie decken einander (se invicem involvunt) wie lebendes und organisches Wesen.

§. 154.

Im Verhältnisse der Subordination (der Ueber- und Unterordnung) stehen zwei Begriffe, wenn der eine den andern als Theil seines Umfangs unter sich hat. Jenes ist der höhere (c. superior, auch weitere), dieses der niedere (c. inferior, engere) Begriff.

Anm. So ist bei den Begriffen Baum und Tanne, jenes der höhere, dieses der niedere; wird der Inhalt des Begriffs Tanne mit einem Merkmale vermehrt, z. B. Schwarztanne, so ist dieses der niedere, jenes der höhere Begriff. –

§. 155.

In dem Verhältnisse der Coordination stehen Begriffe, wenn sie einem höhern Begriffe in gleichem Grade untergeordnet sind, jener also in gleicher Weise ihr gemeinsames Merkmal ist.

Anm. So sind: Eiche, Tanne, Esche u. s. w. coordinirte Begriffe, weil sie in gleichem Grade dem Begriffe Baum untergeordnet sind, nicht aber Tanne und Thier, weil sie, obgleich im Umfange des Begriffs organisches Wesen liegend, doch dem letztern nicht in gleichem Grade untergeordnet sind.

Coordinirte Begriffe schließen einander aus, und heißen daher auch Disjuncte. So schließen Kreis und Viereck einander aus, können aber zusammengedacht werden in dem Begriffe: Figur; Mann und Weib in dem Begriffe Mensch u. s. w. — Disparate Begriffe. —

§. 156.

Auf der Subordination und Coordination beruht das Classificiren der Dinge oder die Classification, dieses wichtige Mittel des Verstandes, in den unermeßlichen Stoff der menschlichen Erkenntniß, Ordnung und Zusammenhang zu bringen, um ihn zu beherrschen und zu überschauen. —

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von den Urtheilen.

§. 157.

Das Urtheil (S. §. 59. u. 60.) kann betrachtet werden:

a) an und für sich,

b) in Vergleichung mit andern.

A. Das Urtheil an und für sich betrachtet

§. 158.

Eintheilung der Urtheile.

Da das Urtheil derjenige Act des Verstandes ist, durch welchen er eine Art des Seyns (eine Eigenschaft, ein Wirken oder Leiden) auf einen Gegenstand bezieht, und dadurch bestimmt, in welchem Verhältniß sie zu einander stehen, so kommen bei den Urtheilen folgende Fragen in Betracht:

1) Wie ist das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat beschaffen in Hinsicht auf Inhalt (Qualität)?

2) Wie ist das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat beschaffen in Hinsicht auf Umfang (Quantität)?

3) Welches ist die Weise, in welcher der Verstand das Prädicat auf das Subject bezieht (Relation)?

4) Welches ist die Weise, in welcher der urtheilende Verstand durch den Gegenstand bestimmt wird (Modalität)?

Anm. Die Materie oder den Inhalt des Urtheils machen die beiden Vorstellungen aus, die in ihm zur Einheit verbunden werden. Die Art und Weise, wie dieses geschieht, ist die Form des Urtheils, welche durch die Copula bezeichnet wird, und womit es die Logik zu thun hat.

I. Qualität.

§. 159.

Was die Qualität oder Beschaffenheit betrifft, so sind die Vorstellungen, die im Urtheil zur Einheit verbunden werden, entweder einstimmige oder entgegengesetzte Begriffe. Dies begründet die Eintheilung der Urtheile in

a) bejahende (judicium affirmans), wenn die Copula das Prädicat dem Subjecte zuspricht;

b) **verneinende** (judicium negans), wenn die Copula das Prädicat dem Subjecte abspricht.

Die **Negation** ruht demnach in der **Copula** und nicht in dem **Prädicate**.

Anm. Ein anderes ist in logischer Hinsicht: der Mensch ist nicht sterblich, und der Mensch ist unsterblich. — Cajus ist nicht klug, und Cajus ist nichtklug.

§. 160.

Alle Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend seyn. Ein dritter Fall ist nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nicht möglich.

Anm. Ueber sogenannte limitative oder beschränkende, unendliche Urtheile. —

II. Quantität.

§. 161.

In Bezug auf **Quantität** sind die Urtheile, je nachdem sich das Prädicat auf den ganzen **Umfang** des Subjects, oder nur auf einen **Theil** desselben, oder auf ein **Individuum** bezieht;

a) **allgemeine** (judicium universale, generale), z. B. Alle Menschen sind sterblich;

b) **besondere** (jud. particulare speciale), z. B. einige Menschen sind gelehrt;

c) **individuelle** (jud. singulare).

Anm. Die individuellen Urtheile fallen in logischer Hinsicht mit den allgemeinen zusammen, weil das Prädicat auf den ganzen Umfang des Individuums sich bezieht, z. B. Socrates ist der weiseste Grieche.

Umfangszeichen (signa quantitatis) sind für allgemeine Urtheile: Alle, Jeder, Keiner u. A.; für besondere: Viele, Einige, Manche, Wenige u. A.; für die individuellen die Eigennamen oder die dafür gebrauchten Wörter

§. 162.

In Hinsicht auf Quantität und Qualität zugleich heißen die Urtheile: allgemein bejahende, und besonders bejahende; allgemein verneinende und besonders verneinende. —

III. Relation.

§. 163.

Was die Weise betrifft, in welcher der Verstand den Prädicatsbegriff auf das Subject bezieht, so sind die Urtheile, je nachdem jene Beziehung unbedingt oder bedingt oder unentschieden gesetzt ist, kategorische, hypothetische, disjunctive.

§. 164.

a) Das kategorische Urtheil.

Das categorische Urtheil ist ein solches, in welchem das innere Verhältniß oder die Synthesis zwischen Subject und Prädicat nach den Gesetzen der Identität oder des Widerspruchs schlechthin ausgesprochen ist. Z. B. Gott ist gerecht. Der Mensch ist nicht vollkommen.

Anm. κατηγορια von κατηγορειν praedicare, aussagen. —

§. 165.

b) Das hypothetische Urtheil.

Das hypothetische Urtheil ist ein solches, in welchem die Synthesis zwischen Subject und Prädicat nach dem Gesetze der Causalität, also unter Voraussetzung einer Bedingung (ὑποθεσις) als Grund ausgesprochen ist. Z. B. wenn Gott gerecht ist, so belohnt er die Guten, und bestraft die Bösen.

Das hypothetische Urtheil besteht demnach aus

a) Vordersatz (antecedens, hypothesis), welcher den Subjectsbegriff als Grund,

b) Nachsatz (consequens, thesis), welcher den Prädicatsbegriff als Folge enthält. Diese beiden grammatischen Sätze machen demnach nur Ein logisches Urtheil aus. — Das äußere Zeichen desselben sind gewöhnlich aber nicht nothwendig, die Partikeln: wenn — so.

Anm. Das Wesen des hypothetischen Urtheils beruht auf der Consequenz, d. i. auf der nothwendigen Abhängigkeit der beiden Glieder des Satzes von einander als Grund und Folge. Es ist darum wohl zu unterscheiden von solchen Sätzen die blos die grammatische Form desselben haben, aber statt Abhängigkeit Gleichzeitigkeit u. A. ausdrücken, z. B. wenn die Schwalben wiederkehren, so kommt der Sommer.

§. 166.

c) Das disjunctive Urtheil.

Das disjunctive Urtheil ist ein solches, in welchem die Synthesis zwischen Subject und Prädicat nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten ausgesprochen ist, welches also eine Reihe sich einander ausschließender Glieder (membra disjuncta s. disjunctionis) enthält. Die Disjunction kann liegen:

a) im Subject, so daß mehrere Subjectsbegriffe Einem bestimmenden Prädicatsbegriff gegenüberstehen, z. B. entweder Griechen oder Römer sind das wichtigste Volk des Alterthums.

b) im Prädicat, wenn die Trennungsglieder in diesem enthalten sind; z. B. die Meteorsteine stammen entweder aus dem Luftkreise, oder aus dem Mond oder aus dem Weltraume.

Anm. Zu bemerken ist:

1) Die Trennungsglieder müssen einander ausschließen, also entgegengesetzte Begriffe seyn; nicht disjunctiv ist daher: Cajus ist entweder reich oder schön; denn er kann beides seyn.

2) Die Wahrheit des disjunctiven Urtheils hängt von der vollständigen Angabe der Trennungsglieder ab.
3) Seine grammatische Bezeichnung geschieht durch die alternativen Conjunctionen: entweder — oder.
Das hypothetisch-disjunctive Urtheil.

§. 167.

Anhang. Das partitive Urtheil.

Von den disjunctiven Urtheilen ist wohl zu unterscheiden das partitive oder divisive Urtheil, in welchem einem Gattungsbegriff seine Arten als Prädicate gegenübergestellt werden. Z. B. die Thiere sind entweder (besser: theils) männliche oder (theils) weibliche. Figuren sind theils Dreiecke, theils Vierecke, theils Vielecke, theils Kreise u. s. w. Sowohl Pflanzen als Thiere sind lebende Wesen.

Nur theilweise der Form nach ist das partitive Urtheil dem disjunctiven ähnlich; ist aber wesentlich von ihm verschieden, indem zwar in ihm die Prädicate als coordinirte Begriffe sich ebenfalls einander ausschließen, aber zugleich alle insgesammt dem Subjectsbegriffe zugesprochen werden, was gerade beim disjunctiven Urtheile verneint wird.

Anm. Das partitive Urtheil ist eigentlich nur ein zusammengesetztes categorisches Urtheil.

IV. Modalität.

§. 168.

In Hinsicht auf Modalität oder die Weise, wie die Dinge den urtheilenden Verstand bestimmen, heißen die Urtheile problematische, assertorische und apodictische, je nachdem nämlich der Verstand durch den Gegenstand bestimmt wird, die Synthesis zwischen Subject und Prädicat als eine bloß mögliche oder wirkliche oder nothwendige zu setzen.

§. 169

a) Das problematische (von προβαλλειν) Urtheil ist ein solches, in welchem die Beziehung des Prädicats auf das Subject als möglich seyend ausgesagt ist. Seine grammatische Form ist: kann seyn. Z. B. Die Planeten können bewohnt seyn.

b) Das assertorische (von asserere) ist ein solches, in welchem die Beziehung des Prädicats auf das Subject als wirklich seyend ausgesagt ist. Grammatische Form: ist. Z. B. Die Erde ist rund.

c) Das apodictische (von ἀποδεικνυναι) Urtheil ist ein solches, in welchem die Beziehung des Prädicats auf das Subject als nothwendig seyend ausgesagt wird. Grammatische Form: muß seyn. Z. B. Gott muß gerecht seyn. Jede Wirkung muß eine Ursache haben. —

B. Vergleichung der Urtheile miteinander.

§. 170.

Vergleichungs-Verhältnisse der Urtheile.

Eine Vergleichung der Urtheile findet statt in Bezug auf das Verhältniß, in welchem sie durch ihre Begriffe und zwar nach Inhalt und Umfang derselben zu einander stehen. Es kommt demnach bei Vergleichung der Urtheile in Betracht:

a) ihre Identität und Verschiedenheit,

b) ihre Einstimmigkeit und Entgegensetzung;

c) ihre Coordination und Subordination;

d) ihre Conversion und Contraposition.

I. Identität und Verschiedenheit.

§. 171.

Identisch (jud. identica) heißen Urtheile, welche

dieselbe Materie und Form haben. Sie entfalten denselben Gedanken, nur in verschiedener sprachlicher Wendung, und sind deshalb gleichgeltend (jud. aequipollentia, paria), z. B. Gott ist allmächtig, und: das höchste Wesen vermag Alles.

Anm. Identische Urtheile sind als solche noch keine reine Tautologieen, indem sie zwar einerlei Gedanken, aber diesen nach verschiedener Beziehung aussprechen.

§. 172.

Alle nicht-identischen Urtheile sind verschieden (jud. diversa). Diese Verschiedenheit ist entweder eine totale oder partiale. Bloß partial verschiedene Urtheile heißen verwandt und ähnlich (jud. cognata, similia), insofern sie entweder in der Materie oder in der Form oder in beiden etwas miteinander gemein haben.

II. Einstimmigkeit und Entgegensetzung.

§. 173.

Urtheile heißen einstimmige (jud. consonantia), wenn sie zusammen von einem Subjecte gefällt werden können, ohne einander aufzuheben. Z. B. Cajus ist arm, und: Cajus ist glücklich. — Die Einstimmigkeit beruht also auf der generischen Verschiedenheit der Prädicate.

Im Gegentheil sind die Urtheile entgegengesetzte (jud. opposita, pugnantia inter se).

§. 174.

Dieser Gegensatz ist wie bei den Begriffen ein doppelter, ein contradictorischer oder negativer und ein conträrer oder positiver.

a) Der contradictorische Widerspruch der Urtheile entsteht, wenn das eine einfach aufhebt, was das andere setzt. Dies geschieht:

1) Bei gleicher Quantität aber entgegengesetzter Qualität. Z. B. Alle Menschen sind sterblich und: Alle Menschen sind nicht sterblich.

2) Bei verschiedener Quantität und entgegengesetzter Qualität. Z. B. Alle Menschen sind sterblich und einige Menschen sind nicht sterblich.

§. 175.

Der conträre Widerstreit der Urtheile entsteht, wenn mit demselben Subjectsbegriffe conträr entgegengesetzte Prädicate verbunden sind, d. h. wenn das eine das andere nicht blos aufhe[illegible], sondern zugleich eine positive Bestimmung setzt. Z. B. Diese Wand ist schwarz und: Diese Wand ist weiß.

§. 176.

Aus der (§. 152 entwickelten) Natur des Gegensatzes folgt: daß contradictorisch entgegengesetzte Urtheile weder beide wahr, noch beide falsch seyn können, daß demnach aus der Wahrheit des einen die Falschheit des andern folgt, und umgekehrt.

Ebenso: Daß conträr entgegengesetzte Urtheile ebenfalls nicht beide wahr seyn können; aber sie können beide falsch seyn. Es kann also von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden.

Anm. Ueber den sogenannten subconträren Gegensatz.

III. Coordination und Subordination.

§. 177.

Werden die Urtheile in Bezug auf den Umfang der in ihnen enthaltenen Gedanken verglichen, so kommen in Betracht die Verhältnisse der Coordination und Subordination.

Coordinirt sind die identischen Urtheile, indem sie in Bezug auf den Umfang ihrer Begriffe sich decken.

Im Verhältniß der Subordinaton stehen Urtheile, die bei gleicher Qualität verschiedene Quantität haben, die sich also zu einander verhalten wie Gattungsurtheil und Arturtheil.

Anm. Das Verhältniß der Subordination nennt man gemeiniglich Subalternation, und das allgemeine Urtheil das subalternirende (**jud. subalternans**), das Besondere hingegen das subalternirte (**jud. subalternatum**).

§. 178.

Was den logischen Zusammenhang der subordinirten Urtheile betrifft, so verhalten sie sich wie die Gattung und ihre Arten, also wie der höhere und niedere Begriff. Hieraus folgt;

a) Aus der Wahrheit des allgemeinen Urtheils folgt die Wahrheit des besondern, [1]) aber nicht umgekehrt, [2]) weil das Besondere im Allgemeinen enthalten ist, aber nicht umgekehrt. Z. B. Ist es wahr, daß der Mensch ein freies Vernunftwesen ist, so ist es auch wahr, daß einige Menschen freie Vernunftwesen sind. Dagegen, ist es wahr, daß einige Menschen Gelehrte sind, so ist es nicht allgemein wahr, daß alle Menschen Gelehrte sind.

b) Aus der Falschheit des besondern Urtheils folgt die Falschheit des allgemeinen, aber nicht umgekehrt, aus demselben Grunde. Z. B. Wenn es falsch ist, daß einige Pflanzen Steine sind, so ist es auch falsch, daß alle Pflanzen Steine sind. Dagegen, wenn es falsch ist, daß alle Menschen tugendhaft sind, so ist es noch nicht falsch, daß einige Menschen tugendhaft sind.

Anm. 1) Daher der Satz: **ab universali ad particulare valet consequentia.**

2) Daher der Satz: **a particulari ad universale non valet consequentia.**

IV. Conversion und Contraposition.

§. 179.

Ein Urtheil umändern, heißt, den Subjectsbegriff zum Prädicatsbegriff, und den Prädicatsbegriff zum Subjectsbegriff machen. Bei diesem Wechsel der Begriffe bleibt die Qualität entweder unverändert oder nicht. Im ersten Falle heißt die Umänderung **Conversio** (Umkehrung), im zweiten **Contrapositio** (Umwandlung).

Die Conversion ist:

a) rein (c. simplex), wenn die Quantität beider Urtheile dieselbe bleibt, wie dies der Fall ist, wenn der Subjects- und Prädicatsbegriff gleichen Umfang haben. Z. B. Der Mensch ist ein beschränktes Vernunftwesen, umgekehrt: Das beschränkte Vernunftwesen ist ein Mensch.

b) unrein (conversio per accidens), wenn die Quantität verändert werden muß, wie dies bei allgemein bejahenden Urtheilen Statt findet, wenn der Prädicatsbegriff einen größeren Umfang hat, als der Subjectsbegriff. Z. B. Alle Menschen sind organische Wesen, umgekehrt: Einige organische Wesen sind Menschen.

§. 180.

Die Contraposition ist diejenige Art der Umänderung, vermöge welcher das contradictorische Gegentheil des Prädicatbegriffes zum Subjectsbegriff, und das contradictorische Gegentheil des Subjectsbegriffes zum Prädicatsbegriffe gemacht wird. Z. B. das Urtheil: Alle Rosen sind Blumen, lautet contraponirt: Alles was nicht Blume ist, ist auch nicht Rose.

§. 182.

Anhang. Vom Satze.

Das Urtheil in Worten dargestellt heißt Satz

(propositio). Je nach der unmittelbaren oder mittelbaren Gewißheit ihres Inhaltes, also gemäß ihres gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses erhalten die Sätze verschiedenen wissenschaftlichen Werth und verschiedene Benennungen.

I. Grundsätze, die als unmittelbar gewiß von Nichts anderem abgeleitet sind. Sie bilden in der Wissenschaft die Principien, von denen ausgegangen wird, und sind

a) Axiome, theoretische Sätze, deren Gewißheit unmittelbar einleuchtet;

b) Postulate, practische Sätze, deren Ausführbarkeit unmittelbar erkannt wird. *)

II. Abgeleitete oder Derivativ-Sätze, deren Gewißheit nur mittelbar, also durch Ableitung aus andern Urtheilen, eingesehen wird. Sie sind:

a) Theoreme oder Lehrsätze, die eine Lehre (thesis) enthalten, deren Gültigkeit durch Beweis (demonstratio) erkannt wird.

b) Probleme, die eine Aufgabe (quaestio) enthalten, deren Ausführbarkeit oder Auflösung (resolutio) aus Gründen darzuthun ist.

Sätze, die aus andern unmittelbar sich ergeben, also eines weitern Beweises nicht bedürfen, heißen: Folgesätze, Folgerungen, oder Zusätze (corollaria, consectaria), und solche, deren Gültigkeit ohne nothwendig bestimmende Gründe vorausgesetzt wird, Hypothesen.

Anm. *) Der Satz: Eine Linie ist nach Einer Richtung hin ausgedehnt, ist ein Axiom; der Satz: Eine Linie kann gezogen, verlängert oder verkürzt werden, ist ein Postulat.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre von dem Schlusse.

§. 183.

Die Lehre von den Schlüssen hat in Betracht zu ziehen:

a) Das Wesen des Schlusses;

b) die logischen Grundformen desselben, oder die verschiedenen Schlußarten, deren Eigenschaften und Gesetze;

c) die grammatische Form, oder die sprachliche Darstellung der Schlüsse.

A. Von dem Wesen des Schlusses.

§. 184.

Das Wesen des Schließens (ratiocinari) besteht darin, daß das Verhältniß zweier Vorstellungen zu einander erkannt wird durch ihr gemeinschaftliches Verhältniß zu einer andern, und beruht auf dem Satze: daß das Besondere als die Folge in dem Allgemeinen als dem Grunde enthalten ist.

Ein Schluß (ratiocinium) ist demnach die Ableitung eines Urtheils aus einem andern mittelst eines dritten vermittelnden.

Anm. Der Schluß in Worten ausgedrückt heißt Syllogismus, und die Lehre vom Schließen Syllogistik.

§. 185.

Jeder Schluß besteht demnach wesentlich aus drei Urtheilen, die in einem logischen Zusammenhange unter einander stehen, d. h. das vermittelnde Urtheil muß Bestimmungen enthalten, die auch den beiden andern zukommen.

§. 186.

Die drei wesentlichen Urtheile sind:

a) Das vermittelnde Urtheil, welches die allgemeine Regel enthält, in welcher die beiden andern als besondere Fälle gegründet sind. Es heißt daher Obersatz (propositio major).

b) Das aus ihm unmittelbar abgeleitete Urtheil, Untersatz (propos. minor), auch Assumptio oder Subsumptio genannt.

c) Das aus beiden, also mittelbar abgeleitete Urtheil, Schlußsatz (conclusio).

Anm. Ober- und Untersatz heißen zusammen Vordersätze, Prämissen (propositiones praemisse).

§. 187.

Die drei wesentlichen Urtheile der einfachen Grundform des Schließens enthalten drei Hauptbegriffe (termini), welche die Materie des Schlusses ausmachen, und von denen jeder zweimal vorkommt. Nämlich:

a) Der Mittelbegriff (terminus medius) als Subject des Obersatzes und Prädicat des Untersatzes.

b) Der Oberbegriff (terminus major) als Prädicat des Obersatzes und Schlußsatzes.

c) Der Unterbegriff (terminus minor) als Subject des Untersatzes und Schlußsatzes.

Anm. Der Mittelbegriff wird gewöhnlich mit **M**, der Oberbegriff mit **P**, und der Unterbegriff mit **S** bezeichnet, daher die einfache Grundform des Schlusses folgende ist:

M — P
S — M
Also **S — P**

Z. B. Alle Menschen (**M**) sind irrsam (**P**),
Die Gelehrten (**S**) sind Menschen (**M**)
Also sind die Gelehrten (**S**) irrsam (**P**).

§. 188.

Die Form des Schlusses wird durch die Art und Weise bestimmt, wie aus den Prämissen die Conclusion abgeleitet wird. Da dieses auf mehrfache Weise geschehen kann, so gibt es verschiedene Formen des Schließens oder Schlußarten.

B. Die Schlußarten.

§. 189.

Da jeder Denkact in seiner Form nur durch die Denkgesetze bestimmt seyn kann, so giebt es auch nur drei Hauptformen des Schließens, nämlich:

a) die kategorische Form, bei welcher die Conclusion aus den Prämissen nach den Gesetzen der Identität und des Widerspruches;

b) die hypothetische Form, bei welcher sie nach dem Gesetze des Grundes und der Folge;

c) die disjunctive Form, bei welcher sie nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten abgeleitet ist.

Es gibt demnach in logischer Hinsicht nur drei Hauptarten von Schlüssen: kategorische, hypothetische, disjunctive.

Anm. Andere Eintheilungen der Schlüsse gehen nicht vom Wesen des Schließens aus, und beziehen sich auf die sprachliche Darstellung der Schlüsse.

I. Der kategorische Schluß.

§. 190.

Der kategorische Schluß ist ein solcher, dessen Form durch die Gesetze der Identität und des Widerspruches bestimmt ist. Er enthält im Obersatz ein kategorisches Urtheil, dessen Subject als vermittelnder Begriff die übrigen Glieder des Schlusses bestimmt.

§. 191.

Gleich wie bei den Urtheilen das kategorische die Grundlage der übrigen ausmacht, so auch der kategorische Schluß bei den Schlüssen. Die §. 187 an=

gegebene Grundform des Schließens ist die regelmäßige Form des kategorischen Schlusses.

§. 192.

Die Grundregel des kategorischen Schlusses ist: **Weil ein Prädicat vom Ganzen gilt, so gilt es auch von dem Einzelnen, und weil ein Prädicat im Widerspruch steht mit dem Ganzen, so widerspricht es auch dem Einzelnen.**

Man kann daher kategorisch sowohl **setzend** oder **bejahend** (im modus ponens), als **aufhebend** oder **verneinend** (im modus tollens) schließen.

Anm. Die angegebene Regel drückten die ältern Logiker verschieden aus, als: **Nota notae est nota rei** und: **nota repugnans notae repugnat rei. — Praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti.** — Das **Dictum de omni et de nullo. — Quidquid valet de genere, valet etiam de specie,** und **quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei.**

§. 193.

Aus dem Obigen ergeben sich für den categorischen Schluß folgende besondere Regeln:

a) **Kein kategorischer Schluß kann mehr oder weniger als drei Hauptbegriffe (M P S)** haben, weil sein Wesen darin besteht, daß zwei Begriffe durch einen dritten vermittelnden Begriff bestimmt werden. Er darf also nur Einen Mittelbegriff oder Eine allgemeine Regel enthalten, weil sonst eine Unterordnung nicht möglich wäre. Der Fehler dagegen heißt **quarternio terminorum.**

§. 194.

b) **Der Mittelbegriff darf in beiden Prämissen nicht particulär, sondern muß**

im Obersatz allgemein gesetzt seyn. Denn wäre der Obersatz ein particuläres Urtheil, so bliebe es in logischer Hinsicht ungewiß, ob das im Untersatz Subsumirte in den im Obersatz gesetzten Besonderheiten enthalten ist. Z. B.

Einige Menschen sind Könige,
Cajus ist ein Mensch,
Also ist Cajus ein König.

Anm. In materieller Hinsicht könnte die Conclusion richtig seyn:

Z. B. Einige Pflanzen sind giftig,
Die Belladonna ist eine Pflanze,
Also ist die Belladonna giftig.

Da die Conclusion nicht aus den Prämissen folgt, so ist der Schluß falsch.

§. 195.

c) Es können nicht beide Prämissen verneinend seyn. Denn aus bloßer Verneinung folgt keine Conclusion. Es kann demnach der Obersatz der Qualität nach bejahend oder verneinend seyn; der Untersatz aber muß bejahend seyn. Denn der Untersatz soll etwas unter den Obersatz subsumiren, d. h. setzen, daß etwas als das Besondere in seinem Allgemeinen enthalten sey; eine Verneinung aber würde sagen, daß S gar nicht im Umfange des M liege. Z. B.

Die Pflanzen sind keine Thiere,
Die Vögel sind keine Pflanzen,
Also die Vögel sind keine Thiere.

§. 196.

d) Da der Schlußsatz sein Subject vom Untersatze, sein Prädicat hingegen vom Obersatze erhält, so richtet sich die Quantität des Schlußsatzes nach jener des Untersatzes, die Qualität nach der des Obersatzes. Demnach ist der Schlußsatz

bejahend oder verneinend, je nachdem es der Obersatz ist, und entweder allgemein oder particulär, je nachdem es der Untersatz ist.

Anm. Diese Regel drückten die ältern Logiker so aus: Conclusio sequitur partem debiliorem.

§. 197.

e) Die sprachlichen Bezeichnungen müssen immer in derselben Bedeutung genommen seyn. Denn sonst entsteht ein Doppelsinn (dilogia), und man erhält vier Hauptbegriffe (eine quarternio terminorum).

Anm. Dergleichen Fehlschlüsse heißen: sophismata amphiboliae, fallaciae, auch Vierfüßler (quadrupedes) oder Füchschen (vulpeculae). Z. B.

Jeder Geist ist eine Person.
Der Weingeist ist ein Geist,
Also eine Person.

Die Thiere haben keine Vernunft,
Die Menschen sind Thiere,
Also haben die Menschen keine Vernunft.

§. 198.

Die Schlußfiguren.

Die oben angegebene Grundform des kategorischen Schlusses kann durch verschiedene Stellung der Satzglieder in den Prämissen zu dem Mittelbegriff manchfach verändert werden, wodurch verschiedene Unterarten oder Schlußfiguren (σχηματα) entstehen.

Die verschiedenen möglichen Stellungen des Mittelbegriffes zu den übrigen Begriffen sind nämlich: Der Mittelbegriff ist entweder im Obersatze Subject und im Untersatze Prädicat, oder in beiden Prädicat, oder in beiden Subject, oder im Obersatze Prädicat und im Untersatze Subject. Hieraus ergeben sich folgende vier Figuren:

I.	II.	III.	IV.
M : P	P : M	M : P	P : M
S : M	S : M	M : S	M : S
S : P	S : P	S : P	S : P

Anm. Die drei ersten dieser syllogistischen Figuren heißen aristotelische nach Aristoteles, der sie zuerst ausführlich behandelte, die vierte die galenische nach ihrem Erfinder, dem Arzte und Philosophen Cl. Galenus († 200 n. Chr.). — In logischer Hinsicht ist die erste Figur als Grundfigur anzusehen, auf welche sich die übrigen zurückführen lassen, wodurch sie geprüft werden können. —

II. Der hypothetische Schluß.

§. 199.

Der hypothetische Schluß ist ein solcher, dessen Form durch das Gesetz des Grundes und der Folge unmittelbar bestimmt ist. Die Conclusion ist hier nicht nur durch die Prämissen bedingt, sondern diese Bedingtheit ist auch in den Prämissen, nämlich im Obersatz, der ein hypothetisches Urtheil enthält, ausgedrückt.

§. 200.

Das Grundgesetz des hypothetischen Schlusses ist: Mit der Bedingung (dem Grunde) ist das Bedingte (die Folge) gesetzt, und mit dem Bedingten die Bedingung aufgehoben. 1) Beidemal aber nicht umgekehrt. 2)

Anm. 1) Dies drückten die alten Logiker in den Sätzen aus: a ratione ad rationatum valet consequentia, und: a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.

Anm. 2) Weil eine Folge verschiedene Gründe haben kann; wenigstens gilt dies in Bezug auf die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß, welche bei den verschiedenen denk-

baren Gründen nicht immer den einzig möglichen und somit den einzig wirklichen Grund aufzufinden vermag.

§. 201.

Bei dem hypothetischen Schlusse finden demnach auch zwei Schlußweisen (modi) Statt, die **setzende** (modus ponens) und die **aufhebende** (modus tollens), und seine Form ist:

Wenn **A** ist, so ist **B**
Nun ist **A**,

Also ist **B**.

Oder: Wenn **A** ist, so ist **B**.
Nun ist **B** nicht,

Also ist auch **A** nicht.

Anm. Die Schlußweisen bleiben dieselben, wenn der Obersatz verneinend ist.

§. 202.

Man schließt also:

a) modo ponente: Von der im Untersatze bejahten Wahrheit des Vordersatzes (dem Grunde) auf die Wahrheit des Nachsatzes (der Folge) im Obersatze;

b) modo tollente: Von der im Untersatze ausgesagten Falschheit des Nachsatzes (der Folge) auf die Falschheit des Vordersatzes (des Grundes), im Obersatze.

Beides gilt ebenfalls nicht umgekehrt, d. h. man kann nicht schließen:

c) Von der Wahrheit des Nachsatzes auf die Wahrheit des Vordersatzes:

d) Von der Falschheit des Vordersatzes auf die Falschheit des Nachsatzes. *)

Anm. *) Beides gälte nur, wenn der Vordersatz den einzig möglichen Grund des Nachsatzes enthielte.

Beispiele:

ad a) Wenn die Luft elastisch ist, so läßt sie sich zusammendrücken,
Nun ist die Luft elastisch,

Also läßt sich die Luft zusammendrücken.

ad b) Wenn dieser Körper ein Magnet ist, so zieht er das Eisen an,
Nun zieht er das Eisen nicht an,
Also ist er kein Magnet.

ad c) Wenn Cajus tugendhaft ist, so stiehlt er nicht,
Nun stiehlt Cajus nicht,
Also ist Cajus tugendhaft.

ad d) Wenn es Gespenster gibt, so muß man vorsichtig seyn,
Nun gibt es keine Gespenster,
Also muß man nicht vorsichtig seyn.

§. 203.

Der hypothetische Schluß heißt:

a) **reiner hypothetischer Schluß**, wenn beide Prämissen hypothetische Urtheile enthalten;

b) **gemischter hypothetischer Schluß**, wenn der Obersatz allein ein hypothetisches Urtheil enthält.

Anm. Bei dem reinen hypothetischen Schluß giebt der Schlußsatz kein **geschlossenes Urtheil**, weil aus zwei problematischen Prämissen mit Consequenz auch nur eine problematische Conclusion abgeleitet werden kann.

Z. B. Wenn Cajus gefehlt hat, so ist er zu bestrafen,
Wenn er ein Gesetz übertreten hat, so hat er gefehlt,
Also wenn er ein Gesetz übertreten hat, so ist er zu bestrafen.

III. Der disjunctive Schluß.

§. 204.

Der disjunctive Schluß ist ein solcher, dessen Form durch das **Gesetz des ausgeschlossenen dritten** bestimmt ist. Er enthält darum wenigstens **Ein** disjunctives Urtheil, und zwar ist dieses der Obersatz, als das **vermittelnde** Urtheil.

§. 205.

Da in einem disjunctiven Urtheile die Trennungs-

glieder einander wechselseitig setzen und aufheben, so gibt es für jeden disjunctiven Schluß nur zwei Schlußweisen (modi), man schließt nämlich:

a) Von dem Setzen oder von der Bejahung eines oder mehrerer Trennungsglieder im Untersatze auf die Verneinung der übrigen im Schlußsatze (modus ponendo tollens). Z. B.

Dieses Blutgefäß ist entweder eine Arterie oder eine Vene,
Nun ist es eine Arterie.

Also keine Vene.

b) Von dem Aufheben oder von der Verneinung eines oder mehrerer Trennungsglieder im Untersatze auf die Bejahung der übrigen im Schlußsatze (modus tollendo ponens).

Z. B. Dieser Winkel ist entweder ein rechter, oder ein stumpfer, oder ein spitzer.
Nun ist er kein stumpfer und kein spitzer,

Also ein rechter.

§. 206.

Hieraus folgt für den disjunctiven Schluß als Regel: Der Obersatz muß stets ein disjunctives Urtheil enthalten; der Untersatz kann bejahend oder verneinend seyn; der Schlußsatz aber hat die entgegengesetzte Qualität des Untersatzes, d. h. er verneint, wenn jener bejahet, und bejahet, wenn jener verneint. Seine Hauptformen sind demnach:

A ist entweder **B** oder **C**,	oder: **A** ist entweder **B** oder **C**,
Nun ist es **B**,	Nun ist es nicht **B**,
Also nicht **C**.	Also **C**.

§. 207.

Das Wesen des disjunctiven Schlusses beruht auf dem Gesetze, daß, wenn von zwei widersprechenden Merkmalen eines gesetzt wird, da-

durch das andere aufgehoben ist, und umgekehrt. Seine Gültigkeit hängt demnach davon ab, daß im Obersatze richtig disjungirt, und im Untersatze richtig subsumirt worden ist. Wo dies nicht der Fall ist, kann der Schluß in materieller Hinsicht falsch seyn.

§. 208.

Anhang a. Der partitive Schluß.

Der Form nach verwandt mit dem disjunctiven Schluß ist der *partitive* oder der *Theilungsschluß*, in welchem der Obersatz ein *partitives Urtheil* ist. Hier werden demnach dem Subjecte im Obersatze seine Prädicate, welche als Theilvorstellungen in seinem Umfange enthalten sind, gegenüber gestellt.

Seine Form ist wie bei dem disjunctiven Schlusse durch das *Gesetz des ausgeschlossenen Dritten* bestimmt; daher sind auch die *Schlußweisen* (modi) dieselben.

Man schließt also:

a) in modo ponendo tollente von der Setzung des einen Gliedes im Untersatze auf die Aufhebung der übrigen im Schlußsatze; oder

b) in modo tollendo ponente von der Aufhebung aller Glieder bis auf eines im Untersatze auf die Setzung dieses einen im Schlußsatze. Die Grundformen sind demnach:

A ist theils **B**, theils **C**, theils **D**,
Dieses **A** ist **B**,

Also weder **C** noch **D**.

Oder: **A** ist theils **B**, theils **C**, theils **D**,
Dieses **A** ist nicht **B** und nicht **C**

Also **D**.

Anm. Die *reale Gültigkeit* dieses Schlusses hängt davon ab, daß dem Subjecte der *ganze Umfang* seiner Theilvorstellungen gegenübergestellt worden ist.

§. 209.

Anhang b. Das Dilemma.

Das Dilemma ist ein gemischter hypothetisch-disjunctiver Schluß. Es enthält nämlich im Obersatze ein hypothetisch-disjunctives Urtheil, hebt im Untersatze die Disjunction auf, und somit im Schlußsatze auch die Hypothesis. Es wird also hier wesentlich modo tollente geschlossen. Seine Form ist:

a) Wenn A wäre, so müßte entweder B oder C seyn,
Nun ist weder B noch C,
Also ist auch nicht A.

Z. B. Wenn dieser Körper electrisch wäre, so müßte er entweder positiv oder negativ electrisch seyn,
Nun ist er weder positiv noch negativ electrisch,
Also ist er überhaupt nicht electrisch.

b) Wenn A wäre, so könnte weder B noch C seyn,
Nun ist B und C,
Also kann A nicht seyn.

Z. B. Wenn die Seele Materie wäre, so könnte sie sich weder zur Idee des Unendlichen erheben noch frei handeln,
Nun kann sie beides,
Also kann die Seele nicht Materie seyn.

§. 210.

Zur Richtigkeit dieses Schlusses wird erfordert:

a) daß der Obersatz Consequenz habe, d. h. daß das Hinterglied als die Folge aus dem Vordergliede als dem Grunde sich nothwendig ergebe;

b) daß die Disjunction im Obersatze vollständig sey; *)

c) daß alle Trennungsglieder im Untersatze vollständig aufgehoben, d. h. daß ihre Setzung als mit der Hypothesis unvereinbar wirklich angegeben werde.

6 *

Werden diese Regeln übersehen, so kann diese Schlußform leicht zu täuschenden Sophismen mißbraucht werden.

Anm. *) Ist die Disjunction im Obersatze dreigliedrig, so heißt diese Schlußform Trilemma, wenn viergliedrig Tetralemma, hat sie noch mehr Trennungsglieder Polylemma. —

Das Dilemma überhaupt heißt auch **Syllogismus cornutus**, gehörnter Schluß. Das Dilemma nämlich ist eigentlich ein mittelbarer Widerspruchsschluß, dessen Trennungsglieder (gleichsam wie Hörner) gegen einen vorausgesetzten zu bestreitenden Satz sich wenden, und als die Folgen von diesem widerlegt werden, wodurch zugleich jener (als der Grund) umgestoßen ist. So widerlegt Leibnitz den Satz: Gott hat nicht die beste Welt erschaffen, — um seinen Optimismus zu beweisen, durch folgendes Trilemm:

Wenn diese Welt nicht die beste wäre, so hätte Gott die beste Welt entweder nicht gekannt, oder nicht hervorbringen wollen, oder nicht hervorbringen können.

Nun findet keiner von diesen drei Fällen Statt (wegen seiner Allwissenheit, Allgüte und Allmacht).

Also ist diese Welt die beste.

C. Sprachliche Darstellung und Eintheilung der Schlüsse.

§. 211.

In Hinsicht auf die sprachliche Darstellung werden die Schlüsse eingetheilt in:

a) einfache Schlüsse (Monosyllogismus), wenn die Conclusion aus nur zwei Prämissen abgeleitet wird;

b) zusammengesetzte Schlüsse (Polysyllogismus), wenn der Schlußsatz aus mehr als zwei Vordersätzen abgeleitet wird.

Beide können vollständig oder unvollständig seyn, je nachdem sie alle zum Wesen der Schlußform nothwendigen Bestandtheile enthalten oder nicht.

I. Der einfache vollständige und unvollständige Schluß.

§. 212.

Der einfache vollständige Schluß ist derjenige, in welchem kein wesentlicher Bestandtheil der Schlußform ausgelassen ist, in welchem sich also Obersatz, Untersatz und Schlußsatz finden. Also:

1.	M — P	Alle Verbrecher sind strafbar,
2.	S — M	Cajus ist ein Verbrecher,
3.	S — P	Also ist Cajus strafbar.

§. 213.

Der einfache unvollständige Schluß ist derjenige, in welchem nicht alle drei Urtheile ausdrücklich in Sätzen dargestellt sind. Er heißt auch ein verkürzter Schluß (syllog. decurtatus), und ist entweder verstümmelt oder zusammengezogen.

§. 214.

Das Enthymem.

Ein verstümmelter Schluß oder ein Enthymema (ἐν θυμῳ) ist ein solcher, in welchem nur Eine Prämisse ausdrücklich angegeben ist. Er ist:

a) Enthymem erster Ordnung, wenn der Obersatz verschwiegen ist. Die Form ist:

S — M	Cajus ist ein Verbrecher
S — P	Also ist Cajus strafbar.

b) Enthymem zweiter Ordnung, wenn der Untersatz ausgelassen ist. Die Form ist:

M — P	Jeder Verbrecher ist strafbar
S — P	Also ist Cajus strafbar.

Anm. Solche syllogistische Ellipsen können bei jeder logischen Schlußform Statt finden. Die ausgelassene Prämisse kann durch Vergleichung des Schlußsatzes mit der angegebenen leicht ergänzt werden, indem in dem

Schlußsatze jederzeit Subjects- und Prädicatsbegriff, in der angegebenen Prämisse aber der Mittelbegriff enthalten ist.

§. 215.

Ein zusammengezogener Schluß (syllog. contractus) ist ein solcher, in welchem dem Schlußsatze als Grund seiner Gültigkeit bloß der Mittelbegriff, entweder vorausschickend oder nachfolgend, beigefügt ist, wobei es dem Nachdenken überlassen bleibt, daraus die Vordersätze zu entwickeln. Z. B.

Der Geiz ist zu meiden; denn er ist ein Laster. Oder: Weil der Geiz ein Laster ist, so ist er zu meiden.

§. 216.

Die unmittelbaren Schlüsse.

Zu den Enthymemen gehören auch die sogenannten unmittelbaren Schlüsse, die aus den oben (§. 45—55) angegebenen Vergleichungsverhältnissen der Urtheile hervorgehen, und nur zwei Hauptbegriffe haben, zu denen der Obersatz, meist in der Form eines hypothetischen Urtheils, zu ergänzen ist. Hierher gehören:

a) Die Gleichheitsschlüsse. Diese bestehen darin, daß ein Satz aus einem andern, der denselben Gedanken aber in verschiedener sprachlicher Darstellung enthält, gefolgert wird. Sie heißen darum auch Aequipollenz-Schlüsse. Z. B. Gott ist allwissend, also ist ihm nichts unbekannt.

b) Die Entgegensetzungsschlüsse. Hier wird ein Satz aus dem andern gefolgert mittelst des Gegensatzes, in dem sie zu einander stehen. Z. B. Dieser Winkel ist ein rechter, also kein schiefer. [1])

c) Die Subordinations- oder Unterordnungsschlüsse. Diese bestehen darin, daß ein Satz aus dem andern vermöge ihres Subordinationsverhält-

nisses zu einander gefolgert wird. [2]) Z. B. Alle Tugenden sind lobenswerth, also auch die Gerechtigkeit

d) Die Umkehrungsschlüsse. Hier wird ein Satz aus dem andern mittelst dessen Umkehrung gefolgert. [3]) Z. B. Kein Mensch ist vernunftlos, also kein vernunftloses Wesen ist ein Mensch.

Anm. 1) Es wird also von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des andern geschlossen und umgekehrt. Hierbei ist aber die Natur des Gegensatzes, ob er ein contradictorischer oder conträrer ist, zu berücksichtigen. Falsch wäre demnach der Schluß: Dieser Winkel ist kein stumpfer, also ist er ein rechter; denn er könnte auch ein spitzer seyn.

2) Es wird demnach hier entweder synthetisch vom Allgemeinen zum Besondern, oder analytisch vom Besondern zum Allgemeinen fortgeschritten.

3) Auch hier ist zu berücksichtigen, was bei der Conversion der Urtheile bemerkt wurde.

II. Der zusammengesetzte Schluß.

§. 217.

Ein zusammengesetzter Schluß (Polysyllogismus) ist ein solcher, dessen Conclusion aus zwei oder mehreren einfachen Schlüssen abgeleitet wird. Diese einfachen Schlüsse bilden die Prämissen des Polysyllogismus; sie müssen daher in einem logischen Zusammenhange miteinander stehen, d. h. sich wie Grund und Folge zu einander verhalten.

Anm. Je manchfaltiger die Combinationen der einfachen Schlüsse möglicher Weise gedacht werden können, desto leichter hat man sich in der Lehre von den zusammengesetzten Schlüssen in leere und gesuchte, dem wirklichen Denken fremde Subtilitäten verloren, durch welche weder das natürliche noch das wissenschaftliche Denken gefördert wird. Wir beschränken uns hier auf Angabe der Hauptformen.

§. 218.

Auch die Polysollogismen sind entweder vollständige oder unvollständige Schlüsse, je nachdem es die einfachen Schlüsse sind, welche die Prämissen bilden, und sind bei jeder logischen Schlußform, der kathegorischen, hypothetischen und disjunctiven möglich.

§. 219.

Die syllogistische Schlußreihe.

Der vollständige oder offenbar zusammengesetzte Schluß besteht wenigstens aus zwei einfachen vollständigen Schlüssen, die wie Grund und Folge zusammenhängen, und darum eine syllogistische Schlußreihe oder Schlußkette (series syllogistica) bilden.

§. 220.

Derjenige Schluß, welcher den Grund des andern enthält, heißt der Vorschluß (**Prosyllogismus**). Sein Schlußsatz ist Eine der Prämissen des andern Schlusses.

Derjenige, welcher die Folge des andern ist, heißt Nachschluß (**Episyllogismus**). Eine seiner Prämissen ist der Schlußsatz des andern.

Anm. Besteht die syllogistische Schlußreihe aus mehr als zwei einfachen Schlüssen, so können die mittlern Schlüsse zugleich als Vor- und Nachschluß betrachtet werden, d. h. sie begründen einen andern, und sind wieder durch jenen begründet.

§. 221.

Der Gedankengang und somit auch die Darstellung einer syllogistischen Schlußreihe kann doppelter Art seyn:

a) fortschreitend oder progressiv (auch epi-

syllogistisch oder synthetisch genannt), wenn man mit dem Vorschluß beginnt, und daraus den Nachschluß ableitet. Hier schreitet man also von dem Grunde zu der Folge fort;

b) rückschreitend oder regressiv (auch prosyllogistisch oder analytisch genannt) wenn man mit dem Nachschluß beginnt, und davon zu dem Vorschluß übergeht. Hier schreitet man also von der Folge zu dem Grunde zurück.

Anm. Die Form der episyllogistischen Schlußreihe wäre demnach:

1.

A — P	Alles Organische ist vergänglich.
B — A	Alle Pflanzen sind organisch,
B — P	Also sind alle Pflanzen vergänglich.

2.

B — P	Alle Pflanzen sind vergänglich.
C — B	Alle Bäume sind Pflanzen.
C — P	Also sind alle Bäume vergänglich.

3.

C — P	Alle Bäume sind vergänglich.
S — C	Alle Eichen sind Bäume.
S — P	Also sind alle Eichen vergänglich.

Form der prosyllogistischen Schlußreihe:

1.

S — A	Der Tugendhafte beherrscht sich selbst.
A — B	Wer sich selbst beherrscht ist beständig.
S — B	Also der Tugendhafte ist beständig.

2.

S — B	Der Tugendhafte ist beständig.
B — C	Der Beständige ist ruhig.
S — C	Also der Tugendhafte ist ruhig.

3.

S — C	Der Tugendhafte ist ruhig.
C — P	Der Ruhige ist glücklich.
S — P	Also der Tugendhafte ist glücklich.

§. 222.

Zu den unvollständigen Polysyllogismen, die, weil die Prämissen und Schlußsätze der einfachen Schlüsse, aus denen sie bestehen, nicht vollständig dargestellt sind, auch versteckte Schlüsse heißen, gehören der Sorites oder Kettenschluß, und das Epicherem oder der Nebenschluß.

§. 223.

Der Sorites.

Der Kettenschluß oder Sorites besteht aus einer Reihe logisch zusammenhängender Prämissen, die alle einen gemeinschaftlichen Schlußsatz haben.

Der Gedankengang und somit das Schlußverfahren kann auch hier auf zweierlei Weise geschehen:

a) entweder analytisch, wenn man von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu der Bedingung aufsteigt.

b) oder synthetisch, wenn man vom Allgemeinen zum Besondern, von der Bedingung zum Bedingten herabsteigt.

Anm. Sorites oder Soreites von σωρος der Haufe, daher σωρειτης συλογισμος, ratiocinium acervale. Er besteht eigentlich aus enthymatisch verkürzten Schlüssen, die sich leicht in vollständige auflösen lassen.

§. 224.

In dem analytischen Kettenschluß, der auch der aristotelische oder gemeine heißt, wird der Prädicatsbegriff der vorhergehenden Prämisse immer Subject der nachfolgenden. Das Schlußverfahren ist demnach prosyllogistisch regressiv. Z. B.

A — B	Alle Eichen sind Bäume.
B — C	Alle Bäume sind Pflanzen.
C — D	Alle Pflanzen sind organisch.
D — E	Alles Organische ist vergänglich.
A — E	Also sind alle Eichen vergänglich.

§. 225.

In dem synthetischen Kettenschluß, der auch der goclenische *) oder umgekehrte heißt, wird der Subjectsbegriff der vorhergehenden Prämisse immer Prädicat der nachfolgenden. Das Schlußverfahren ist episyllogistisch progressiv. Z. B.

D — E	Alles Organische ist vergänglich
C — D	Alle Pflanzen sind organisch
B — C	Alle Bäume sind Pflanzen
A — B	Alle Eichen sind Bäume.
A — E	Also sind alle Eichen vergänglich.

Anm. *) Von Rud. Goclenius, Professor der Philosophie zu Marburg † 1628. —

Die angegebenen Schlußverfahren finden auch bei hypothetischen Kettenschlüssen (disjunctive kommen nicht wohl vor) Statt. Die Form ist:

1) bei dem analytisch-hypothetischen Sorites:

a) in modo ponente: Wenn **A** ist, so ist **B**
Wenn **B** ist, so ist **C**
Wenn **C** ist, so ist **D**
Nun ist **A**.
Also ist **D**.

b) in modo tollente: Wenn **A** ist, so ist **B**
Wenn **B** ist, so ist **C**
Wenn **C** ist, so ist **D**
Nun ist **D** nicht.
Also ist auch nicht **A**.

2) Bei dem synthetisch-hypothetischen Sorites:

a) in modo ponente: Wenn C ist, so ist D
Wenn B ist, so ist C
Wenn A ist, so ist B
Nun ist A.
Also ist auch D.

b) in modo tollente: Wenn C ist, so ist D
Wenn B ist, so ist C
Wenn A ist, so ist B.
Nun ist D nicht.
Also ist auch nicht A.

§. 226.

Das Epicherem.

Das Epicherem oder der Nebenschluß entsteht, wenn man eine oder beide Prämissen durch einen angefügten Satz besonders begründet. Dieser begründende Nebensatz ist eigentlich ein enthymematischer Schluß, der in einen vollständigen Monosyllogismus aufgelöst werden kann. Die Form ist:

a) **M** ist **P**, denn **M** ist **X**. Wer fleißig ist, verdient Achtung, denn der Fleißige erfüllt seine Pflicht.
S ist **M** Cajus ist fleißig,
S ist **P** Also verdient Cajus Achtung.

Der Nebensatz aufgelöst lautet:

Wer seine Pflicht thut, verdient Achtung;
Der Fleißige thut seine Pflicht;
Also verdient der Fleißige Achtung.

b) **M** ist **P**.
S ist **M**, denn **M** ist **X**.
S — **P**.

Anm. ἐπιχειρημα von ἐπιχειρειν bezeichnete bei den Alten überhaupt einen dialectischen Schluß.

Zweiter Theil.

Methodenlehre.

§. 227.

Der zweite Theil der reinen Logik, der gewöhnlich Methodenlehre genannt wird, hat aus den Grundgesetzen des Verstandes sich ergebende Regeln aufzustellen, nach welchen die einzelnen Elemente des Denkens, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu einem zusammenhängenden Ganzen, einer Gedankenreihe, zu verbinden sind.

Anm. Methode (μεθοδος) überhaupt ist ein nach gewissen Regeln bestimmtes Verfahren, etwas zu thun, zu schaffen, zu untersuchen, zu erforschen u. s. w., hier die nach gewissen Regeln bestimmte Art und Weise, Erkenntnisse, die vorerst einzeln und zerstreut im Bewußtseyn vorhanden sind, unter einander und mit einander zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verbinden, so daß der Verstand eine begründete Einsicht und richtige Uebersicht Aller gewinnt.

§. 228.

Jede Verbindung von Vorstellungen muß von dem Verhältnisse ausgehen, in dem sie zu einander stehen. Dieses Verhältniß aber ist ein zweifaches, entweder ein äußeres oder ein inneres; daher kann auch die Verbindung eine äußere oder eine innere seyn.

§. 229.

Die äußere Verbindung nimmt auf die äußern Verhältnisse des Raumes und der Zeit Rücksicht, in welchem die vorgestellten Dinge neben und nacheinander sind (geographische und chronologische Methode).

Die innere Verbindung gründet sich auf die

innern Verhältnisse der Dinge, als Wesen (Substanz) und Eigenschaft (Accidens), Ursache und Wirkung, Bedingung und Bedingtes (logische Methode).

§. 230.

Nur die letztere Methode befriedigt den Verstand, dessen Grundstreben dahin geht, das Manchfaltige auf seine Einheit zurückzuführen, also das Besondere dem Allgemeinen, den Fall der Regel, das Abgeleitete dem Grundsatze oder Prinzip zu unterordnen und dadurch zu begreifen.

§. 231.

Ein Inbegriff von gleichartigen Erkenntnissen, die zu einem innerlich zusammenhängenden Ganzen verbunden sind, heißt ein System, und insofern die Erkenntnisse wahr sind, Wissenschaft.

§. 232.

Wissenschaft ist demnach:

a) objectiv: die systematische Darstellung gleichartiger Erkenntnisse aus Prinzipien, d. i. aus Grundsätzen, die unmittelbar evident, d. i. uns gewiß sind.

b) subjectiv: die Entwickelung und das Innehaben solcher Erkenntnisse im Geiste.

§. 233.

Was die Entwicklung des Inhalts der Wissenschaft betrifft, so ist das Verfahren oder die Methode zweifach, analytisch und synthetisch.

a) Die Analyse geht von dem durch die Erfahrung gegebenen Besondern aus, und entwickelt daraus das Allgemeine mittelst der Vergleichung und Abstraction.

b) Die Synthesis geht von dem aus der Erfahrung abstrahirten Allgemeinen aus, leitet also aus gegebenen Prinzipien das Besondere ab. Die Synthesis verschafft eine nothwendig überzeugende Einsicht in das Besondere, indem sie es mittelst der Erklärung als im Allgemeinen implicite enthalten aus diesem explicirt.

Anm. Jede der beiden angegebenen Methoden ist für sich allein zur Erzeugung der Wissenschaft unzureichend; beide bedürfen und ergänzen einander.

§. 234.

Die Form der Wissenschaft ist das System, d. i. die Anordnung des in der Wissenschaft enthaltenen Manchfaltigen zu einer organischen Einheit. Diese besteht darin, daß die einzelnen Glieder sich gegenseitig bedingen, und alle insgesammt in einem Prinzipe, von dem sie abgeleitet sind, ihre höchste Einheit haben. Dies Prinzip ist die der Wissenschaft zu Grunde liegende Idee, gleichsam der Geist, der das Ganze beseelt, und alle Theile durchdringt.

Anm. Die Methodenlehre als die Lehre von der allgemeinen Form jeder Wissenschaft hat also die Regeln aufzustellen, wie ein wissenschaftliches System erbaut werden kann; daher heißt sie auch Systematik oder Architektonik.

§. 235.

Um ein wissenschaftliches System zu erbauen, wird erfordert, daß man eine vollständige Einsicht in den Inhalt, Umfang und die Wahrheit aller Erkenntnisse besitze, die zu einer systematischen Einheit verbunden werden sollen:

Dieses wird erreicht:

a) durch die logische Erklärung (definitio);

denn hierdurch wird eine deutliche Einsicht in den Inhalt der einzelnen Glieder gewonnen.

b) durch die logische Eintheilung (divisio), wodurch eine vollständige Uebersicht aller Glieder, also vollständige Einsicht in den ganzen Umfang der Erkenntnisse,

c) durch Beweisführung (argumentatio), wodurch eine überzeugende Einsicht von der Wahrheit des ganzen Zusammenhanges der Erkenntnisse erzielt wird.

§. 236.

Das Produkt dieser drei Denkoperationen ist das System. Die Methodenlehre hat demnach die Regeln aufzustellen:

1) für die Definition,
2) für die Division,
3 für die Argumentation.

I. Von der Definition.

§. 237.

Die Definition oder logische Erklärung ist die vollständige Entwicklung des Inhaltes eines Begriffes, was durch Angabe seiner wesentlichen Merkmale geschieht.

§. 238.

Zu den wesentlichen Merkmalen eines Begriffes gehört:

a) das Gattungsmerkmal (genus proximum), wodurch der Begriff seine bestimmte Stelle in der Reihe der Begriffe, in die er gehört, erhält.

b) Das Artmerkmal oder der Artunterschied (differentia specifica), wodurch er von allen Nebenarten derselben Gattung unterschieden wird.

Einen Begriff **definiren** heißt demnach, seinen **nächsten höhern Gattungsbegriff** und **ein Artmerkmal** angeben (definitio fit per genus proximum et differentiam specificam).

Anm. 1) Der zu erklärende Begriff heißt das **Definitum**; der Geschlechtsbegriff uud der Artunterschied bilden das **Definiens**. Z. B. Der Mensch ist ein beschränktes Vernunftwesen. In dieser Definition ist **Vernunftwesen** der Gattungsbegriff, durch welchen der Begriff **Mensch** von allen **vernunftlosen Wesen**, **beschränkt** ist das Artmerkmal, durch welches der Begriff **Mensch** von allen **Vernunftwesen** unterschieden wird.

2) Aus dem Obigen erhellet zugleich, was **definirbar** sey. Der **einfache Begriff**, also auch das **Unendliche** läßt sich nicht definiren, weil es keinen höhern Gattungsbegriff über sich hat. Eine Definition des Unendlichen würde sagen: das **begränzbare Unendliche**, wäre also eine **contradictio in adjecto**, wie etwa **viereckiger Cirkel**, indem das Prädikat geradezu dem Subjekt widerspricht.

§. 239.

Aus dem Angegebenen folgt als **Hauptregel** für die Richtigkeit einer Definition:

Eine richtige Definition muß den nächsten höhern Begriff angeben, in dessen Gebiet der zu definirende Begriff liegt; sodann das Merkmal hinzufügen, wodurch er sich von den ihm bei- und untergeordneten Begriffen genau unterscheidet.

§. 240.

Hieraus ergeben sich für die Bildung und Prüfung einer Definition folgende besondere Regeln:

1) **Die Definition muß angemessen seyn** (definitio sit adaequata), d. i. sie muß den Inhalt des Begriffes **vollständig** angeben, d. i.

a) sie darf nur die wesentlichen Merkmale enthalten;

b) sie muß identisch seyn, d. i. Definitum und Definiens müssen Wechselbegriffe seyn, also auch denselben Umfang haben.

Das Urtheil, in welchem die Erklärung ausgedrückt ist, muß sich demnach rein umkehren und rein contraponiren lassen. Wo eines von beiden nicht möglich ist, ist die Definition nicht richtig, indem sie entweder zu weit oder zu eng ist.

Anm. 1) Die Definition ist zu weit (latior suo definito), wenn ein zu hoher Gattungsbegriff angegeben ist; dann ist ihr Umfang zu groß und ihr Inhalt zu klein. Dieser Fehler wird durch reine Umkehrung erkannt. Zu weit sind z. B. die Definitionen: Thiere sind Wesen, welche sich bewegen. — Ein Quadrat ist ein Viereck, welches lauter rechte Winkel hat.

2) Die Definition ist zu eng (angustior suo definito), wenn ein zu niedriger Artunterschied beigefügt ist. Hier ist ihr Umfang zu klein und ihr Inhalt zu groß. Dieser Fehler wird durch reine Contraposition erkannt. Z. B. die Definition: Ein Paralellogramm ist ein gleichwinklichtes Viereck — würde contraponirt sagen: Was nicht gleichwinklichtes Viereck ist, ist kein Paralellogramm, was unrichtig ist.

§. 241.

2) Die Definition darf keinen Zirkel machen (ne fiat in orbem), d. i. das Definitum darf nicht wieder in dem Definiens vorkommen. Der Cirkel ist

a) entweder ein unmittelbarer, z. B. das Gesetz ist eine gesetzliche Vorschrift;

b) oder ein mittelbarer, wenn das Definitum erst in einer Nebenerklärung vorkommt. Z. B. Gesetz ist die Willenserklärung eines Obern; ein Oberer ist

derjenige, welcher Andere beherrscht, und Andere beherrschen heißt, ihnen Gesetze geben.

Anm. Der Cirkel kann offenbar oder versteckt seyn, je nachdem das zu Definirende mit denselben oder mit gleichgeltenden Worten wiederholt wird.

§. 242.

3) Die Erklärung soll nicht bloß verneinend seyn (ne sit negans). Denn bloße Verneinung gibt nur an, was ein Ding nicht ist, nicht aber was es ist, verschafft also keine eigentliche Einsicht in dasselbe. Z. B. Die Electricität ist weder Licht, noch Wärme, noch Magnetismus. — Eine Beschränkung erleidet diese Regel bei negativen Begriffen, bei denen die Verneinung, da sie selbst einen Mangel von Realität bezeichnen, das Wesentliche ist, z. B. Kälte, Finsterniß u. A.

Anm. Ebenso fehlerhaft ist die definitio per disjuncta.

§. 243.

Die Definition soll verständlich, einfach und kurz seyn (def. ne sit abundans, ambigua). Sie muß also bildliche und vieldeutige Ausdrücke vermeiden.

Anm. Die vielfachen Fehler hiergegen haben in der neuern Zeit der ächten Wissenschaftlichkeit viel geschadet. Bildliche und schwankende Ausdrücke und Phraseologien sollen die Oberflächlichkeit und den Mangel gründlichen Denkens verhüllen.

§. 244.

Jede wahre Definition ist ihrem Wesen nach Realdefinition oder Sacherklärung (definitio realis), indem sie durch Angabe der wesentlichen Merkmale eines Dinges dieses wirklich erklärt.

Die sogenannte Worterklärung, Nominal-

oder Verbaldefinition, welche eine etymologische Deutung des Namens eines Dinges gibt, ist keine eigentliche Definition, indem sie keine wahre Einsicht verschafft; wohl aber vermag sie, besonders in denjenigen Wissenschaften, die bestimmte aus fremden Sprachen entlehnte Terminologien haben, die eigentliche Definition vorbereiten. Z. B. Die Jurisprudenz ist die Wissenschaft vom Rechte, wo sodann erklärt wird, was Recht ist.

Anm. Manche unterscheiden zwischen Wort- und Namenerklärung oder zwischen Verbal- und Nominaldefinition, so, daß jene eine bloße Herleitung des Namens, diese noch irgend ein unterscheidendes Merkmal hinzufügt. Wenn gesagt wird: das Wort Parabel kommt von παραβαλλειν nebeneinanderlegen, so ist dies eine Verbaldefinition; wenn es dagegen heißt: das Wort Parabel bedeutet eine gewisse Art von krummen Linien, so ist dies Nominaldefinition.

§. 245.

Der Gedankengang beim Definiren, und somit die Definition selbst, kann zweifach seyn:

a) analytisch, wenn das Wesen eines Dinges durch Entwicklung der in seinem Begriffe enthaltenen Merkmale dargestellt wird. Bei der analytischen Definition wird der Begriff als gegeben vorausgesetzt, und sodann in seine nothwendigen Bestandtheile aufgelöst. Z. B. Ein Kreis ist eine in sich selbst zurückkehrende Linie, deren sämmtliche Punkte gleichweit von einem bestimmten Punkte entfernt sind.

b) genetisch, wenn das Werden eines Dinges nach seinen nothwendigen Bestandtheilen dargestellt wird. Bei der genetischen oder synthetischen Definition wird von der Entstehung eines Dinges ausgegangen, und durch successive Zusammensetzung seiner Bestandtheile der Begriff gemacht. Z. B. Ein

Kreis entsteht, wenn man um einen festen Punkt eine Linie in immer gleicher Entfernung herumführt, bis ihr Endpunkt mit ihrem Anfangspunkte zusammenfällt.

Anm. Aus der genetischen Definition ergibt sich die analytische als Folge; jene ist mehr den intuitiven, diese den discursiven Wissenschaften eigen.

§. 246.

Die Erklärung ist gründlich, wenn auch das Erklärende durch fortgesetzte Analysis erklärt wird. Dadurch erhält man eine Reihe von Definitionen, bis man zu Begriffen gelangt, die einer weitern Zurückführung auf andere weder fähig noch bedürftig sind, und darum Grundbegriffe heißen. So in der Geometrie der Begriff Raum, in der Naturphilosophie die Begriffe Expansion und Contraction.

Die Reihe der Definitionen kann aber auch von diesen Grundbegriffen aus synthetisch herabgeführt werden bis zu den niedrigsten Begriffen des Systems; die Erklärungsweise heißt dann ausführlich. Die Verbindung beider, jener analytischen und dieser synthetischen Methode, gibt die erschöpfende Erklärungsweise.

§. 247.

Die Definition eines Dinges, besonders bei den Erfahrungswissenschaften, wird vorbereitet:

a) durch Beschreibung; diese ist eine so vollständige Angabe aller wesentlichen und zufälligen Merkmale eines Gegenstandes, als nöthig sind, um eine klare von andern ihn unterscheidende Anschauung zu erhalten.

b) durch Erläuterung; diese verdeutlicht den Gegenstand durch Sonderung der wesentlichen und unwesentlichen Merkmale, und durch beurtheilende Auseinandersetzung beider.

c) durch Erörterung, welche dem von seinen zufälligen Bestimmungen geläuterten Gegenstande seine Stelle im Ganzen der Erkenntnisse anweist. Eine Erörterung ist z. B. Die Phantasie nimmt ihre Stelle zwischen dem Sinne und dem Verstande ein, und vermittelt beide.

II. Von der Division.

§. 248.

Wie die Erklärung auf den Inhalt, so bezieht sich die Eintheilung (divisio) auf den Umfang des Begriffes. Jene macht ihn intensiv, diese extensiv deutlich.

§. 249.

Die logische Eintheilung nämlich ist die vollständige Entwicklung des wesentlichen Umfangs eines Begriffes. Oder logisch eintheilen heißt, die unter einem Begriffe enthaltenen Vorstellungen in ihrer Gemeinschaft mit einander und mit dem Begriffe angeben.

§. 250.

Die logische Eintheilung betrachtet den einzutheilenden Begriff als Gattung und zerlegt diese in ihre Arten.

Da die Arten den Gattungsbegriff mit allen seinen Merkmalen in sich enthalten, außerdem aber noch eine Differenz, wodurch sie sich von einander unterscheiden, so sind sie in Bezug auf den Gattungsbegriff einander gleich (subordinirte Begriffe), in Bezug auf die Differenz aber einander entgegengesetzt (coordinirte Begriffe).

Die logische Eintheilung ist darum der Form nach ein disjunctives Urtheil, wiewohl dies in der sprachlichen Darstellung nicht immer ausgedrückt ist.

§. 251.

Zu jeder logischen Eintheilung gehört demnach folgendes:

a) der einzutheilende Begriff oder das Eintheilungsganze (totum divisum oder dividendum).

b) der Eintheilungsgrund (principium oder fundamentum divisionis) d. i. dasjenige Merkmal des Begriffes oder derjenige Gesichtspunkt, von welchem man bei Aufsuchung der verschiedenen Differenzen ausgeht, und in Bezug auf welchen die Eintheilung geschieht.

c) Die Eintheilungsglieder (membra dividentia), d. i. die verschiedenen Bestimmungen des Eintheilungsganzen in Bezug auf den Eintheilungsgrund.

Anm. Werden z. B. die Gefäße des menschlichen Leibes eingetheilt in: Blutgefäße, Lymphgefäße und Ausführungsgänge, so ist die Verschiedenheit des Stoffes, den sie enthalten, der Eintheilungsgrund.

§. 252.

Hat eine Eintheilung zwei Glieder, so heißt sie Dichotomie, eine dreigliedrige Trichotomie, eine viergliedrige Tetrachotomie. Bei mehr als zwei Gliedern wird sie überhaupt Polytomie genannt.

§. 253.

Da jeder Begriff als eine Größe von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann, so läßt er sich auch mehrfach eintheilen, je nachdem man verschiedene Eintheilungsgründe an ihm auffinden kann. Dadurch entstehen Nebeneintheilungen (codivisiones).

Anm. So kann der Granit eingetheilt werden in Bezug auf Ursprung in Urgranit und jüngern; in Bezie=

hung auf die Gemengtheile in grobkörnigen und feinkörnigen. — Der Mensch in Beziehung auf Stammcharakter, Geschlecht, Stand, Bildung u. A.

§. 254.

Ferner können die Eintheilungsglieder selbst wieder als Ganzes betrachtet, und von Neuem eingetheilt werden, wodurch Untereintheilungen (subdivisiones) entstehen. Jene, unter der diese begriffen sind, heißt Obereintheilung.

Da die Theilungsglieder einer Untereintheilung wieder eingetheilt werden können, so kann eine Eintheilung in Beziehung auf eine höhere als Untereintheilung, in Beziehung auf eine niedere als Obereintheilung erscheinen.

Anm. Z. B. Die Wesen sind entweder Vernunft- oder Naturwesen.

Die Naturwesen sind entweder organisch oder unorganisch.

Die Organischen sind entweder belebt oder leblos u. s. w.

§. 255.

Diejenige Eintheilung, unter der alle übrigen enthalten sind, heißt Grund- oder Haupteintheilung (divisio fundamentalis oder primaria). Wird solch' eine Grundeintheilung durch alle Neben- und Untereintheilungen erschöpfend hindurch geführt, so entsteht die Classification des Systems, als Plan des Ganzen, zu dem sich die Theile wie Glieder eines Organismus verhalten.

§. 256.

Das Verfahren bei jeder Eintheilung ist folgendes: Man verdeutliche sich zuerst den Begriff des einzutheilenden Ganzen durch eine vollständige Definition, fixire sich dann den Eintheilungsgrund, der von einer wesentlichen Bestimmung des Eintheilungsganzen

herzunehmen ist; setze sodann eine Art und deren Gegensatz, und schreite so fort, bis die ganze Eintheilung geschlossen ist, was dann geschieht, wenn man keine Arten, die unter dem gegebenen Begriffe enthalten sind, mehr auffinden kann.

§. 257.

Aus dem Bisherigen ergeben sich für jede wahre Eintheilung folgende Regeln:

1) Die Eintheilung muß angemessen seyn (divisio sit adaequata), d. i. die Eintheilungsglieder zusammengenommen müssen dem Eintheilungsganzen gleich seyn, und somit dasselbe erschöpfen.

Ist dies nicht, so ist die Eintheilung entweder zu weit oder zu eng (aut latior aut angustior suo diviso), d. i. sie enthält entweder mehr oder weniger Eintheilungsglieder, als in dem Umfange des Eintheilungsganzen wirklich enthalten sind.

§. 258.

2) Jede Eintheilung muß einen Grund haben (divisio ne careat fundamento), der eine wirkliche und wesentliche Bestimmung des Eintheilungsganzen ist, und durch die ganze Eintheilung festgehalten wird.

Wo dies nicht geschieht, die Eintheilung also entweder von unrichtigen oder zufälligen oder von verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht, entsteht eine grundlose (Scheineintheilung) oder eine kleinliche oder verworrene Eintheilung.

§. 259.

3) Die Eintheilungsglieder müssen als Gegensätze einander einschließen (formae sint repugnantes; membra sint opposita), weil sonst keine richtige Disjunction vorhanden wäre. Dieser

Fehler entsteht insbesondere, wenn nicht Ein bestimmter Eintheilungsgrund klar festgehalten worden. Z. B. Wenn man die menschlichen Handlungen eintheilen wollte in gute und nützliche; diese Eintheilungsglieder schließen sich als einstimmige Begriffe einander nicht aus.

§. 260.

4) Die Eintheilung muß stätig seyn (div. fiat in membra proxima), d. i. sie muß von den unmittelbar aus dem Eintheilungsganzen sich ergebenden Gliedern zu den mittelbaren fortschreiten. Sonst entsteht ein Sprung (saltus in dividendo); so macht z. B. die Eintheilung der Naturwesen in Thiere, Pflanzen und Mineralien einen Sprung, indem die Naturwesen zuerst in organische und unorganische, jene sodann in Thiere und Pflanzen, diese in Mineralien und Flüssigkeiten u. s. w. einzutheilen sind.

§. 261.

5) Die Eintheilung darf nicht ins Kleinlichte gehen (ne fiat nimia), sondern muß ein richtiges Maaß behaupten, was durch den Zweck der Eintheilung, eine deutliche Uebersicht des Systems zu erhalten, bestimmt ist.

Anm. Eine zu sehr vervielfältigte Eintheilung bringt eher Verwirrung als deutliche Uebersicht hervor. Idem enim vitii habet nimia, quod nulla divisio. Simile confuso est, quidquid usque in pulverem sectum est. Seneca.

§. 262.

Von der logischen Eintheilung (divisio) ist zu unterscheiden:

a) die Theilung (partitio), d. i. die Zerlegung eines Ganzen in seine Bestandtheile. Die Partition

unterscheidet demnach das Verschiedene, das zu einem und demselben Gegenstande verknüpft ist. Z. B. der Mensch besteht aus Seele und Leib.

b) Die Nominal-Eintheilung oder Unterscheidung (distinctio). Diese bezieht sich auf den sprachlichen Umfang oder die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes, wie z. B. bei dem vieldeutigen Wort Welt.

III. Von der Argumentation.

§. 263.

Durch die Erklärung wird der deutliche Inhalt und durch die Eintheilung der vollständige Umfang der zu einem wissenschaftlichen Systeme verbundenen Erkenntnisse gewonnen. Der Beweis vollendet das wissenschaftliche Streben, indem er eine überzeugende Einsicht in die Wahrheit der einzelnen Erkenntnisse verschafft. Dies geschieht dadurch, daß er zeigt, wie jene als das Besondere in einem Allgemeinen ihren Grund haben.

Anm. Der Beweis setzt Erklärung und Eintheilung voraus, indem die Begründung eines Begriffes sich auf die Einsicht in seinen Inhalt und Umfang stützt.

§. 264.

Der Beweis (argumentatio, demonstratio, probatio) ist nämlich die Ableitung der Wahrheit eines Urtheils aus andern als wahr anerkannten Urtheilen. Oder beweisen heißt: die Wahrheit eines Satzes aus Gründen darthun.

§. 265.

Jeder Beweis ist demnach seiner Form nach ein Schluß; in dieser Hinsicht ist er so manchfaltig als

die Schlußform selbst, und unterliegt den bei den Schlüssen entwickelten Regeln.

Anm. Der Beweis ist die Anwendung der Schlußform zur Begründung eines gegebenen Urtheils. Beim Schließen ist die logische Consequenz, beim Beweisen die Wahrheit das Ziel.

§. 266.

Zu einem Beweise gehört Folgendes:

a) das zu beweisende Urtheil (thesis).

b) die Beweisgründe (argumenta), aus deren Wahrheit die des Beweissatzes gefolgert wird mittelst der

c) Beweiskraft (nervus probandi), d. i. des nothwendigen logischen Zusammenhangs des Beweissatzes als der Conclusion mit den Beweisgründen als den Prämissen, so daß mit der Wahrheit dieser die Wahrheit jener als nothwendig gesetzt ist.

Der Beweissatz und die Beweisgründe machen die Materie des Beweises aus.

§. 267.

Die Wahrheit der Beweisgründe, worauf die Gültigkeit des Beweises vorzüglich beruht, ist

a) entweder eine unmittelbare, wenn es Axiome oder Postulate sind, d. i. Sätze, deren Gewißheit an und für sich evident ist, und die, in den verschiedenen Wissenschaften verschieden, die Grundsätze oder Prinzipien bilden, von denen ausgegangen wird.

b) oder eine mittelbare, wenn die Beweisgründe selbst wieder eines Beweises bedürfen. In diesem Falle muß die Beweisführung, soll sie dem wissenschaftlichen Interesse genügen, bis zu solchen Sätzen zurückgehen, die unmittelbar gewiß sind.

§. 268.

Demgemäß ist das Beweisverfahren, wie bei den zusammengesetzten Schlüssen, ein doppeltes regressiv oder progressiv.

§. 269.

a) Das Beweisverfahren ist regressiv oder analytisch, wenn man, um für die Beweisgründe die Prinzipien zu finden, von dem jedesmal logisch begründeten zu dem begründenden höhern zurückgeht (regressus a principiatis ad principia), bis man zu den für sich evidenten Sätzen kommt.

b) Das Beweisverfahren heißt progressiv oder synthetisch, wenn man von den für sich evidenten Prinzipien ausgeht, und daraus die mittelbaren Wahrheiten gemäß ihres nothwendigen Zusammenhanges mit jenen ableitet (progressus a principiis ad principiata).

§. 270.

In Bezug auf ihre Form werden die Beweise ferner eingetheilt in directe und indirecte.

a) Ein directer oder ostensiver Beweis ist, wenn die Wahrheit der Thesis geradezu oder unmittelbar aus der Wahrheit der Beweisgründe abgeleitet wird.

b) Ein indirecter oder apagogischer Beweis entsteht, wenn die Wahrheit der Thesis aus der Unwahrheit ihres contradictorischen Gegentheils dargethan wird.

Anm. Beide Beweisarten vereint bilden die Apodictik des Beweises, d. h. sie verschaffen eine mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbundene Ueberzeugung die uns nöthigt anzuerkennen: „es muß so seyn."

§. 271.

Der apagogische Beweis geht von dem contradictorischen Gegentheil der Thesis aus, folgert daraus ungeräumte oder anerkannten Wahrheiten widerstreitende Sätze (daher auch **deductio in absurdum** genannt), und schließt dann von der Unrichtigkeit dieser **modo tollente** auf die Unrichtigkeit des contradictorischen Gegentheils der Thesis, und davon gemäß den Gesetzen des Gegensatzes auf die Wahrheit der Thesis selbst.

Anm. Der apagogische Beweis beruht demnach auf dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten (§. 136) in Verbindung mit den Grundsätzen des Gegensatzes überhaupt (§. 152 und 176). Er wird darum auch gewöhnlich in dilemmatischer Schlußform dargestellt.

§. 272.

Der apagogische Beweis dient vorzugsweise als ein treffliches Mittel der Polemik, zu einer schlagenden Widerlegung irriger und unhaltbarer Behauptungen, indem gezeigt wird, daß diese durch innere Widersprüche sich selbst vernichten.

Anm. Sein positiver Gebrauch ist aber einzuschränken, indem er

a) allein angewendet leicht zu Consequenzmacherei und Sophisterei mißbraucht werden kann, wenn nämlich das angenommene Gegentheil nicht wirklich das contradictorische sondern ein verhülltes conträres ist.

b) Weil er wohl Anerkennung abnöthigt, nicht aber zugleich, wie es die Wissenschaftlichkeit erfordert, Einsicht in die Beweisgründe verschafft, so daß wir nicht nur der Wahrheit sondern auch ihrer Gründe uns bewußt werden, d. h. einsehen, warum etwas so und nicht anders sey. Dies Letztere wird nur durch den directen Beweis vollständig erreicht

§. 273.

Eine andere Eintheilung der Beweise bezieht sich auf die allgemeine oder particuläre Gültigkeit der Beweisgründe. In dieser Hinsicht unterscheidet man:

a) objective Beweise oder κατ' ἀλήθειαν, deren Beweisgründen allgemeine Gültigkeit und deren Thesis also volle Gewißheit zukommt, so daß jede Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist;

b) subjective Beweise oder κατ' ἄνθρωπον (ex concessis), sind solche, deren Beweisgründe nur für gewisse Individuen Gültigkeit haben.

Diese Eintheilung fällt jedoch außerhalb des Kreises der eigentlichen Wissenschaft, indem nur die objectiven oder die Beweise ad veritatem wissenschaftlichen Werth haben. Die Beweise ad hominem finden nur im praktischen Leben, wo sie mehr zur Ueberredung als zur Ueberzeugung dienen, ihre Stelle.

§. 274.

Von dem streng wissenschaftlichen oder apodictischen Beweise, der allein volle Gewißheit verschafft, weil er die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt sind ferner die Wahrscheinlichkeitsbeweise zu unterscheiden, d. h. solche Beweise, deren Gründe so beschaffen sind, daß wir dadurch mehr für als gegen die Annahme der Wahrheit eines Satzes bestimmt werden, jedoch so, daß auch die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausgeschlossen ist. Hierher gehören die Analogie und Induction.

Anm. Wahrscheinlich ist uns ein Satz, für dessen Wahrheit ein Uebergewicht von Gründen vorhanden ist, dagegen ist das Uebergewicht der Gründe gegen die Annahme seiner Wahrheit, so ist er unwahrscheinlich. — Sind die Gründe für und wider in Bezug auf Anzahl und Gewicht gleich, so heißt ein Satz zweifelhaft.

— Die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung an die eigentliche Gewißheit, und kann darum verschiedene Grade haben.

§. 275.

Der Beweis durch Analogie (argumentatio analogica), d. i. mittelst Vergleichung der Aehnlichkeiten der Arten und Gattungen, beruht auf dem Satze: Wenn Dinge derselben Art in mehreren uns bekannten Merkmalen und Eigenschaften übereinstimmen, so werden sie auch in den übrigen uns unbekannten Merkmalen und Eigenschaften übereinstimmen.

Wenn z. B. dem Begriffe A die Merkmale a, b, c, d, e zukommen, und dem Begriffe B derselben Art die Merkmale a, b, c, so schließt man von dieser partiellen Gleichheit oder Aehnlichkeit auf ihre anderweitige Gleichheit, also daß B auch die Merkmale d und e zukommen werden.

§. 276.

Der Beweis durch Induktion (argumentatio per inductionem) führt eine Reihe erkannter Einzelheiten an, und schließt daraus auf das Ganze. Er beruht demnach auf dem Satze: Was von vielen oder von den meisten Dingen einer Art gilt, das gilt auch von der ganzen Art.

Die Form des induktiven Beweises wäre also:

a, b, c . . . . sind C
A befaßt a, b, c unter sich.

Also alle A sind C.

§. 277.

Beide Beweisarten geben übrigens nur Wahrscheinlichkeit, keine volle Gewißheit, der sie sich jedoch in dem Grade nähern, je vollständiger

sie werden, d. i. je mehr bei der Analogie die Anzahl der erkannten Merkmale, und bei der Induktion die Anzahl der erkannten Dinge und Erscheinungen zunimmt.

Anm. Beide sind übrigens für die Erfahrungswissenschaften sehr wichtige und fruchtbare Hilfsmittel der Erkenntniß, da wir durch die Erfahrung selbst täglich mehr zur Einsicht gelangen, daß der wesentliche Character der Gattungen und Arten unter eben so sehr gleichen als verschiedenen Erscheinungsformen sich wiederholt.

§. 278.

Aus dem Wesen und dem Zwecke des Beweises ergeben sich für seine Richtigkeit in Bezug auf Inhalt und Form folgende Regeln:

1) Es soll dem zu beweisenden Satze nicht ein anderer untergeschoben werden, was durch Verwechslung der in der Thesis enthaltenen Begriffe entstehen kann. Dieser Fehler heißt *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, oder *ἑτεροζήτησις* (**mutatio seu ignoratio elenchi**).

Diesem Fehler wird durch eine genaue Bestimmung der in der Thesis enthaltenen Begriffe in Bezug auf Inhalt und Umfang begegnet. Wo dies nicht geschieht, kann leicht entweder zu viel oder zu wenig bewiesen werden, weil die Beweisgründe den Begriffen der Thesis nicht völlig adäquat sind.

Zu viel wird bewiesen, wenn aus den Beweisgründen außer der Thesis auch noch Falsches abgeleitet werden kann. Dann gilt die Regel: **qui nimium probat, nihil probat.**

Zu wenig wird bewiesen, wenn aus den Prämissen nur ein Theil der Thesis folgt. Der Beweis kann für diesen Theil richtig seyn, für das Ganze aber ist er ungültig.

§. 279.

2) Der Beweis muß von wahren Grundsätzen ausgehen oder auf solche sich zurückführen lassen. Der Fehler hingegen heißt im Allgemeinen petitio principii, Erschleichung oder Erbettlung des Beweisgrundes, und entsteht, wenn etwas, was selbst nicht bewiesen ist, als Beweisgrund vorausgesetzt wird.

§. 280.

3) Es darf kein Satz als Beweisgrund gebraucht werden, dessen Wahrheit nicht Grund sondern selbst nur Folge des zu beweisenden Satzes ist. Der Fehler hingegen heißt *ὕστερον πρότερον*. Z. B. Wenn aus der Imputabilität der menschlichen Handlungen die Freiheit bewiesen wird.

§. 281.

4) Es darf die Wahrheit des Beweisgrundes nicht wieder aus der Wahrheit der Conclusion, also wechselseitig Eines aus dem Andern (**A** aus **B**, und **B** aus **A**) bewiesen werden, Cirkelbeweis oder Dialelle (circulus seu orbis in demonstrando). Dieser Fehler ist mit dem Hysteronproteron verwandt, aber doch von ihm verschieden. Ein Cirkelbeweis ist z. B. wenn aus dem Daseyn Gottes die Wirklichkeit der Offenbarung, und aus der Offenbarung das Daseyn Gottes bewiesen werden will.

§. 282.

5) Es muß zwischen den einzelnen Beweisgründen, so wie zwischen diesen und der Thesis ein logischer Zusammenhang

Statt finden. Es darf also in der Schlußreihe, woraus der Beweis besteht, keine Lücke, das ist, kein Sprung (saltus in demonstrando) seyn, was durch Auslassung nöthiger Mittelglieder geschieht, so daß der Zusammenhang sich nicht leicht ergänzen läßt.

Anm. Der sogenannte saltus legitimus bei Enthymemen ist hiermit nicht zu verwechseln,

§. 283.

Beweise, bei deren Bildung gegen die aufgestellten Gesetze und Regeln gefehlt worden ist, heißen Fehlschlüsse und zwar Paralogismen, wenn der Fehler unabsichtlich aus Mangel an richtiger Einsicht begangen wird; Sophismen (Trugschlüsse) aber, wenn dies in der Absicht, Andere zu täuschen, geschieht. Der Trugschluß sucht demnach einen unrichtigen Gedanken durch die logische Form des Schlusses zu verstecken, um eben hierdurch in Irrthum zu führen.

Die Trugschlüsse werden durch aufmerksame Anwendung der entwickelten logischen Gesetze und Regeln theils auf die Gedanken, theils auf deren Darstellung, leicht als solche entdeckt.

Anm. Es mag genügen, hier die gewöhnlicheren Sophismen namentlich anzuführen:

a) Sophisma amphiboliae seu fallacia ambiguitatis, dahin gehören: 1) fallacia sensus compositi et divisi; 2) fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter; 3) fallacia figurae dictionis.

b) Sophisma fictae universalitatis.

c) Sophisma falsi medii, auch fallacia non causae ut causae. Hierher gehören: 1) sophisma cum hoc, vel post hoc, ergo propter hoc; 2) sophisma pigrum seu ignava ratio; 3) sophisma polyzeteseos, seu fallacia quaestionis multiplicis; 4) sophisma heterozeteseos, seu fallacia quaestionis duplicis. —

Bei uns ist erschienen:

Lehrbuch der Logik

für academische Vorlesungen und Gymnasialvorträge

von

Dr. Friedr. Fischer,

ordentl. Prof. d. Philos. an der Universität Basel.

gr. 8. 1 fl. 30 kr. od. 21 Gr.

Der Hr. Verf. gibt in dieser Schrift ein **compendiöses Lehrbuch der Logik**, welches diese Wissenschaft in der Gestalt der vorhandenen vorzüglichen Lehr- und Handbücher klar vorzutragen, zugleich mehrere wesentliche Beiträge zu einer Revision und Fortentwicklung der bisherigen Logik zu liefern beabsichtigt, und zur Benützung in Gymnasien, so wie bei academ. Vorlesungen, besonders geeignet seyn dürfte.

Lateinische Chrestomathie

für

mittlere Abtheilungen gelehrter Schulen.

Von

G. Klaiber,

Professor am obern Gymnasium zu Stuttgart.

Mit drei Charten der alten Welt.

xx und 434 Seiten. gr. 8. Preis 1 fl. 36 kr. oder 22 Gr.

Die bewährtesten Schulmänner stimmen darin überein, daß der Grund zur Kenntniß der lateinischen Sprache nur mit wenigen der vorzüglichsten Schriftsteller zu legen sey. Daher ist diese Chrestomathie auf Cicero, Cäsar, Nepos und Livius beschränkt. Bei der Wahl der Auszüge waren Faßlichkeit, Abwechslung, belehrender, anziehender, die jugendlichen Gemüther für das Schöne und Gute erwärmender Gehalt die Hauptrücksichten. Es sind Anmerkungen beigefügt, welche vorzüglich zu sorgfältiger Vorbereitung anleiten sollen. Genaue Zeittafeln der griechischen und römischen Geschichte, sowie drei Charten der alten Welt werden Vielen eine willkommene Zugabe seyn.

J. B. Metzler'sche Buchhandlung.

Philosophische Propädeutik.

Ein Leitfaden

zu

Vorträgen an höhern Lehranstalten.

Von

Dr. Jos. Beck,
Professor.

II.

Encyclopädie der Philosophie.

Stuttgart.
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1844.

Encyclopädie

der

Theoretischen Philosophie.

Von

Dr. Jos. Beck.
Professor.

Stuttgart.
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1844.

Vorwort.

Der vorliegende zweite Theil meiner philosophischen Propädeutik, der die Encyclopädie der theoretischen Philosophie enthält, schließt sich zwar enge an meine Darstellung der empirischen Psychologie und Logik an, ist aber zugleich für sich selbstständig.

Die Schrift ist zunächst ebenfalls für den vorbereitenden philosophischen Unterricht bestimmt. Sie möchte daher für Solche, bei denen das Bedürfniß des Denkens erwacht ist und eine Befriedigung in rechter Weise fordert, wenn nicht geistige Zerrissenheit oder Gleichgültigkeit gegen alle höhere Wahrheit überhaupt die faule Frucht solcher Unterlassungssünde seyn soll — ein anregender Leitfaden seyn, um ihnen das Wesen und die Grundbedingungen des philosophischen und damit des wissenschaftlichen Denkens und Wissens überhaupt klar zu machen. Ist nur erst dieses gewonnen, dann wird jedes edlere Gemüth aus dem eigenen Innern heraus sich gedrungen fühlen, mit heiliger Begeisterung und mit der ganzen Kraft der Seele die weitere harmonisch fortschreitende Entwickelung des eigenen wissenschaftlichen, und damit eine

würdevolle Gestaltung des geistigen Lebens überhaupt zu bewirken und zu pflegen. Nur durch eigene Anstrengung und treue Ausdauer vermag der Mensch zu einer befriedigenden Verständigung über die höchsten Interessen, die er als Vernunftwesen haben kann, zu gelangen; auch ist nur die unreife Frucht vom Baume der Erkenntniß bitter. „Zweifelsucht und Unzufriedenheit, dieses zweifache Siechthum des Geistes (in unsern Tagen), ist nur Folge des voreiligen (und halben) Genusses," sagt der große Naturforscher Humphry Davy mit vollstem Rechte.

Man hat in neuester Zeit wiederholt die Frage aufgeworfen, ob der philosophische Unterricht überhaupt noch in den Lehrkreis der Gelehrtenschule zu ziehen sey, oder nicht zweckgemäßer der Hochschule ausschließlich überlassen werde. Die Frage ist bekanntlich verschieden, nicht selten aber aus ganz andern Gesichtspunkten und Interessen, als denen der Jugend und der Sache selbst, beantwortet worden.

Es ist hier der Ort nicht, in eine kritische Beleuchtung dieser höchst wichtigen staatspädagogischen Frage selbst einzugehen; aber den Gesichtspunkt, von dem bei ihrer Beantwortung zunächst auszugehen ist, glaube ich kurz andeuten zu dürfen und zu sollen.

Es die nächste Aufgabe der eigentlichen Gymnasien, die geistige Gemeinschaft der Gegenwart mit der Vergangenheit durch Pflege der klas-

sischen Studien fortwährend zu vermitteln, so daß keine Kluft entstehe zwischen alter und neuer Zeit, sondern diese aus der reinen Quelle klassischer Bildung stets von neuem sich belebe und verkläre. „Aber nach dieser Zeit,“ so schreibt Derjenige, auf den, als einen der größten Lehrer unseres Geschlechtes, in alten und neuen Tagen Alle mit gleicher Verehrung blicken, — „vom zwanzigsten Jahre an sollen die vorzüglichsten Jünglinge größere Ehre als die andern genießen und die Kenntnisse, die die Knaben während ihrer Ausbildung zerstreut empfingen, soll man ihnen zu einer Uebersicht der Verwandtschaft sowohl der Wissenschaften untereinander als auch mit der Natur des Seyenden zusammenführen. Nur ein solches Lernen wird dauernd seyn und zugleich ist es die größte Probe der Köpfe.“ — So weit Plato.

Wenn Plato vom zwanzigsten Jahre an das Studium der Philosophie als Grundbedingung aller ächten wissenschaftlichen Bildung in den Vordergrund treten läßt, so dürfte, angemessen der Entwickelung der modernen Zeit, um ein, selbst um zwei Jahre tiefer gegriffen werden. Wenn also die Gelehrtenschule ihre Zöglinge bis zum zwanzigsten Jahre und darüber festhält und unmittelbar zu den Fachstudien entläßt, ohne daß mit dem natürlichen Entwicklungsgang des Menschengeistes gleicher Schritt gehalten, und seinen aus jenem erwachenden Bedürfnissen

gebührende Rechnung geführt wird, so muß hieraus in dem Bildungsgang des Menschen nothwendig eine Lücke entstehen, die sich leider vielfach an ihm und an der Gesellschaft rächt.

Wenn der höhere Zweck alles Lernens ein idealer ist, d. i. nicht sowohl in dem Erwerb eines Materials des Wissens, als in der Förderung der höhern Einsicht und der darauf sich gründenden Selbstständigkeit des Geistes besteht, so müssen auch die realen Wissenschaften, die in neuerer Zeit so gebieterische Ansprüche bis auf eine Alleinherrschaft erheben, ihrerseits gerade den philosophischen Studien mehr Zeit und Einfluß gestatten, wenn einerseits sie selbst nicht ein bloßes positive Wissen ohne Wissenschaft werden wollen, anderseits aber durch die einseitige Bornirtheit ihrer Richtungen nicht der Sinn für das Ganze und für die idealen Zwecke des Menschendaseyns überhaupt abgestumpft und erstickt werden soll. — Eine civilisirte Barbarei wäre die täuschende Sodomsfrucht, die an solchem Erkenntnißbaume allein zur Reife kommen könnte. Davor wird die Menschheit ihr besserer Genius, unser Volk insbesondere aber, sein tiefer Sinn für ernste Wissenschaftlichkeit, — das beste Erbtheil, das die Vorsehung ihm verliehen, — bewahren. Wenn in diesem edlen Zuge seiner Nationalität das teutsche Volk eine unerschütterliche Stütze seines nationalen und sittlich-religiösen Le-

bens hat, aus welcher sich dieses immer von Neuem belebt und befruchtet, und, in welche Gegensätze es auch auseinander gegangen, dereinst allseitig geläutert wieder versöhnen wird; so gibt es in der That für dasselbe keinen gefährlicheren Feind, als Jene, welche, sey es aus Unverstand oder Verkehrtheit, jenes Fundament selbst untergraben, d. i. der Unwissenschaftlichkeit das Wort reden.

Der philosophische Standpunkt, auf dem die vorliegende Schrift steht, ist der eines Ideal-Realismus, so wie dieser in neuerer Zeit durch Schelling, A. Trendelenburg und andere vollendete Meister der Wissenschaft im Ganzen und Großen seine feste Begründung erhalten hat. Gerade dieser Standpunkt ist es aber, der seinen Prinzipien gemäß andere Bestrebungen und Richtungen nach ihrem innern Werthe und nach ihrer relativen Bedeutung erkennt und anerkennt.

Doch kein Wissen, welchen Standpunkt es auch einnehme, vermag die Leben gebende Fülle der Liebe zu ersetzen, die, bei aller Entschiedenheit, den Menschen allein vor Einseitigkeit und partheiwüthigem Wesen zu bewahren vermag.

Inhalts-Anzeige.

Einleitung.

Ueber verschiedene Darstellung der Wissenschaft. §. 1–3.

Erste Abtheilung.

Aufgabe, Methode und Gliederung der philosophischen Wissenschaft.

Erstes Kapitel.

Aufgabe der Philosophie. §. 4–48.
I. Anfang der Philosophie. §. 4–15.
II. Gegenstand der Philosophie. §. 16–18.
III. Philosophie als Wissenschaft. §. 19–23.
IV. Die Philosophie als Weisheitspflege. §. 24–29.
V. Verschiedene Benennungen und Begriffsbestimmungen der Philosophie. §. 30–35.
VI. Einheit und Vielheit der Philosophie. §. 36–40.
VII. Verhältniß der philosophischen Wissenschaft zu den übrigen Wissenschaften. §. 41–48.

Zweites Kapitel.

Methode der Philosophie. §. 49–58.

Drittes Kapitel.

Gliederung der philosophischen Wissenschaft §. 59–61.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von dem Wesen und den Grundbestimmungen des Erkennens. (Idealphilosophie).

Vorbemerkung. §. 62.

Erstes Kapitel.

Von der Natur der Erkenntniß und ihren Arten im Allgemeinen. §. 63–82.
I. Das Selbstbewußtseyn als Prinzip der Wahrheit und der Philosophie. §. 63–67.
II. Möglichkeit und Bedingungen der Erkenntniß. §. 68–82.

Zweites Kapitel.

Die unmittelbare Erkenntniß oder die Erfahrung. §. 83—116.

I. Von der Erfahrung und ihren Bedingungen im Allgemeinen. §. 83—87.
II. Raum und Zeit §. 88—105.
III. Gewißheit der Erfahrungserkenntniß und Einwürfe dagegen. §. 106—109.
IV. Mängel der Erfahrungserkenntniß. §. 110—112.
V. Das Seyn. §. 113—116.

Drittes Kapitel.

Die vermittelte Erkenntniß oder die Erkenntniß aus Begriffen. §. 117—173.

I. Bestimmung der Aufgabe. §. 117—118.
II. Logisches Verhältniß des Begriffes und der Anschauung. §. 119—123.
III. Die Kategorien und ihre Ableitung. §. 124—127.
IV. Die Kategorie der Substantialität. §. 128—130.
V. Die Kategorie der Causalität. §. 131—138.
VI. Die Kategorie des Zweckes. §. 139—148.
VII. Abgeleitete Kategorien. §. 149—156.
VIII. Die modalen Kategorien. §. 157—170.
IX. Objective Gültigkeit der Kategorien. §. 171—173.

Viertes Kapitel.

Die Erkenntniß aus der Idee, oder die ideale Erkenntniß. §. 174—190.

I. Entwickelung der Idee. §. 174—178.
II. Unmittelbarkeit der Idee. §. 179—182.
III. Die Idee des Unendlichen. §. 183—190.

Fünftes Kapitel.

Verschiedenheit philosophischer Systeme nach Verschiedenheit der Erkenntnißprinzipien. §. 191—252.

I. Mögliche philosophische Systeme. §. 191—195.
II. Der Sensualismus. §. 196—204.
III. Der Idealismus. §. 205—236.
IV. Der Realismus. (Zusammenfassung des frühern.) §. 237—252.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von der Seele, der Welt und Gott. (Realphilosophie.)

A. Die Lehre vom subjectiven Geiste (rationale Psychologie).

Vorbemerkung. §. 253.

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen und den Grundbestimmungen der Seele. §. 254—275.

I. Die Seele ein persönliches Wesen. §. 254—255.
II. Substantialität der Seele. §. 256—257.
III. Individualität und Einfachheit der Seele. §. 258—260.
IV. Geistigkeit der Seele. 261—267.
V. Die materialistische Erklärungsart oder der Materialismus. §. 268—275.

Zweites Kapitel.

Verhältniß der Seele zum Leibe. §. 276—283.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit. §. 284—302.

I. Bestimmung der Frage und verschiedene Beantwortung derselben. §. 284—293.
II. Positive Lehre von der Freiheit. §. 294—299.
III. Einwürfe gegen die menschliche Freiheit. §. 300—302.

Viertes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele. §. 303—318.

I. Begriff der Unsterblichkeit. §. 303—304.
II. Begründung der Unsterblichkeit. §. 305—314.
III. Ergebniß aus dem Bisherigen. §. 315—318.

B. Die Lehre von der Welt (rationale Kosmologie oder Naturphilosophie).

I. Bestimmung der Aufgabe. §. 319—321.
II. Das Weltganze nach seiner räumlichen und zeitlichen Bestimmbarkeit. §. 322—326.
III. Die Materie. §. 327—346.
a) Die mechanische Weltansicht. §. 329—337.
b) Die organische Weltansicht. §. 338—346.

C. Die Lehre von Gott (rationale Theologie oder Religionsphilosophie).

I. Das natürliche Gottesbewußtseyn. §. 347—349.
II. Das durch das Denken begründete Gottesbewußtseyn. §. 350—368.
a) Der ontologische Beweis. §. 355—357.
b) Der kosmologische Beweis. §. 358—359.
c) Der teleologische Beweis. §. 360—363.
d) Der moralische Beweis. §. 364—366.
III. Die durch das Denken bestimmte Erkenntniß Gottes, oder die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. §. 369—374.
IV. Verhältniß Gottes zur Welt. §. 375—398.

Einleitung.

Ueber verschiedene Darstellung der Wissenschaft.

§. 1.

Die Wissenschaft, als ein organisches Ganze gleichartiger Erkenntnisse, kann dargestellt werden entweder in ausführlicher und erschöpfender Behandlung nach Inhalt und Umfang, oder in gedrängter übersichtlicher Entwickelung der wesentlichen Momente der Wissenschaft nach deren innerem Zusammenhang.

Jenes geschieht im Lehrgebäude, dieses in der Encyclopädie der Wissenschaft. Das Lehrgebäude ist der vollendete Aufbau der Wissenschaft nach allen ihren Einzelheiten, die Encyclopädie der allgemeine Umriß ihres Gliederbaues.

Anm. Beiderlei Darstellungen haben die Idee der Wissenschaft zu ihrem Mittelpunkte, als gestaltende Seele, die sich in dem Ganzen entwickelt, und in den einzelnen Gliedern zur Erscheinung kommt.

Hierdurch unterscheidet sich die Encyclopädie als eine wissenschaftliche Darstellung von jeder andern sogenannten Encyclopädie. Unter dieser wird nämlich auch ein Aggregat, d. i. eine nach äussern Gesichtspunkten gefertigte Zusammenstellung eines gewissen Kreises von Kenntnissen über eine Wissenschaft, z. B. der Medicin, Theologie u. s. w., oder alles Wissenswürdigen überhaupt

verstanden. In diesem Sinne entspricht das Wort mehr seiner ursprünglichen Bedeutung bei Griechen und Römern, welche den Ausdruck ἐνκυκλιος παιδεια, ἐνκυκλια μαθηματα gebrauchten zur Bezeichnung der sogenannten *artes liberales*, jenes Inbegriffes von Kenntnissen und allgemeiner Bildung, die Jeder besitzen mußte, wenn er als homo liberalis gelten und geachtet werden wollte.

§. 2.

Zur Entwickelung der wesentlichen Momente der Wissenschaft gehört:

a) Die Bestimmung ihrer Aufgabe nach Inhalt und Umfang, was durch Entwicklung ihres Begriffes erreicht wird;

b) die Bestimmung der Art und Weise, wie jene Aufgabe gelöst werden kann, also die Methode, in der die Wissenschaft construirt werden muß;

c) diese Lösung selbst, d. i. die Construction der Wissenschaft nach ihren Hauptheilen.

§. 3.

Die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft hat demnach den Begriff der Philosophie zu entwickeln, daraus ihre Gliederung oder die einzelnen philosophischen Wissenschaften abzuleiten, die Methode ihrer Construction festzustellen, und sodann die einzelnen philosophischen Wissenschaften in ihren Grundbegriffen selbst darzustellen.

Sie ist also ein systematischer Grundriß der Philosophie als eines geschlossenen Ganzen ohne ausführliche Behandlung ihrer Besonderung.

Erste Abtheilung.

Aufgabe, Methode und Gliederung der philosophischen Wissenschaft.

Erstes Kapitel.

Aufgabe der Philosophie.

I. Anfang der Philosophie.

§. 4.

Der vollkommene Begriff einer Wissenschaft ist ihr Wesen selbst. Einsicht in dieses kann nicht Anfang, sondern nur Resultat ihrer Entwickelung im Geiste seyn.

Was eigentlich Philosophie sey, kann demnach nicht vor noch außer ihr erkannt, sondern nur durch ihre Selbsterzeugung im Geiste, also durch das wirkliche Philosophiren, klar werden.

Anm. Statuere, qui sit sapiens, vel maxime videtur esse sapientis. Cicer. Acad. Quaest. 1, 3.

§. 5

Wiewohl aber ein der Philosophie adäquater Begriff nur die Frucht ist, die durch das Philosophiren zur Reife gelangt, so schließt dieß doch die Frage nach einem Vorbegriffe von ihr nicht aus, also nach einer vorläufigen Verständigung über das, was man eigentlich wolle mit und in der Philosophie? Welches ihr Anfang und Gegenstand im Allgemeinen sey?

Diese Frage und ihre Antwort ist vielmehr ihre nothwendige Voraussetzung; denn um eine Wissenschaft überhaupt nur betreiben zu können, muß man von

vorne herein wissen, welches der Weg zu ihr sey, also wie sie wird, und was sie will, und wie sie sich von Anderem unterscheidet.

§. 6.

Wollen wir uns das, was dunkel ist, klar machen und in sein Verständniß eindringen, so geschieht dieß am sichersten durch diejenige Weise der Betrachtung, welche die genetische oder entwickelnde heißt. Denn diese verfolgt den Gang, den die Sache selbst in ihrem Werden und Wachsen genommen; sie geht also zu den Elementen der Sache zurück, und beobachtet, wie sie sich daraus entwickelt und offenbart.

Da nun die Philosophie thatsächlich ein Erzeugniß des menschlichen Geistes ist, so müssen wir auf eben diesen Geist zurückgehen und nachweisen:

a) wie das Philosophiren in dem natürlichen Bedürfniß des Geistes begründet ist;

b) wie demnach die Philosophie nach Inhalt und Form aus der ursprünglichen gesetzmäßigen Thätigkeit des Geistes hervorgeht.

§. 7.

Der Anfang der Philosophie stammt nach Plato aus der Verwunderung über die unbegriffenen Erscheinungen in der Welt, und sie erstarkt, wie wir hinzusetzen dürfen, an dem Zweifel, ob und wie die Räthsel zu lösen seyen.

Beide regen den Menschen, sobald er in seiner Entwickelung soweit fortgeschritten, zum Denken an, d. i. er ist nicht mehr befriedigt, irgend eine Vorstellung von den Dingen zu haben, sondern er sucht ihnen auf den Grund zu kommen, um sie zu begreifen d. i. zu erkennen, was, und woher und wozu sie

seyen? in welcher Verbindung das Eine zum Andern, und Alle zu einander ständen?

§. 8.

Wohl erhält der Mensch auf die mannigfachen Fragen, zu der ihn die staunende Verwunderung veranlaßt, sey es ihm unbewußt aus dem eigenen Innern, oder von Außen durch die gesammte Ueberlieferung der Vorzeit — dem Gedächtnisse der Menschheit, unter dessen Einfluß er steht — eine Antwort, die für Viele zu ihrer menschlichen Entwickelung genügend ist; denn ohne alle einigermaßen befriedigende Antwort auf Fragen, die sich auf die höchsten Interessen des Menschen beziehen, vermag dieser geistig so wenig zu bestehen, als dem Leibe nach ohne das nährende Brod.

§. 9.

Mit der Verwunderung erwacht aber auch der Zweifel, der die Seele mit sich selbst und ihrem bisherigen Vorstellen und Meinen entzweiet, weil eine blos von Außen überkommene Lösung ihrer Fragen nicht mehr befriedigt.

Als ein Zustand der Entzweiung ist der Zweifel von den Gefühlen des Unfriedens und der Angst begleitet, was nothwendig zu Einem von zweien, zur Gedankenlosigkeit (dem blinden Glauben und dem noch blindern Unglauben) oder zur Verzweiflung führen muß, wenn dem wesentlichsten Bedürfnisse des Geistes nicht durch die ernste Arbeit des Selbstdenkens Genüge geleistet wird.

§. 10.

Der Zweifel ist demnach nicht um seinetwillen, sondern um eines Andern und Höhern willen. Er ist ein Stachel in der Seele, durch selbstthätiges Nachdenken und Forschen aus der Entzwei-

ung zur Einstimmung, aus dem Unfrieden zum Frieden, aus der Unselbstständigkeit zu Selbstständigkeit sich zu erheben.

§. 11.

Die Philosophie kann demnach vorerst im Allgemeinen bestimmt werden als denkende Betrachtung der Dinge, um rücksichtlich ihrer die Wahrheit zu finden.

Denn diese besteht in dem Wissen von der Uebereinstimmung unseres Denkens mit den Dingen in Bezug auf das was sie sind, und woher und wozu? und hebt also die Entzweiung des Geistes auf.

§. 12.

Der Haupt- und Mittelpunkt alles Philosophirens ist demnach die Frage: Wie gelangen wir zur Wahrheit?

Denn die Wahrheit als das Wissen von der vollen Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen löset die Fesseln, in denen stummes Staunen und der Zweifel den Geist befangen, und erhebt ihn zur befriedigenden Klarheit und innern Selbstständigkeit und Freiheit des Lebens.

§. 13.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so können wir sagen: der historische Anfang der Philosophie ist überall staunende Verwunderung, an der sie sich erzeugt, und zweifelnde Scepsis, an der sie erstarkt und sich läutert.

Diese selbst sind indeß nicht Elemente, sondern erzeugte Zustände des Geistes, unmittelbar hervorgehend aus seiner eigenthümlichen Natur, in sofern er ein denkendes und freies Wesen ist.

Das, wodurch der Mensch vom Thiere spezifisch sich unterscheidet, offenbart er eben durch das, was Philosophiren heißt; denn der Mensch ist ein denkendes Wesen, sofern er wirklich denkt, und besitzt Vernunft und Freiheit, in soweit er diese in sich verwirklicht.

§. 14.

Man spricht deßhalb von einem angeborenen philosophischen Trieb mit demselben Recht, mit welchem man in Bezug auf die sinnliche Seite der Menschennatur von einem Nahrungstrieb redet.

§. 15.

Das äußerste Moment oder der letzte Ausgangspunkt der Philosophie ist demnach der Trieb zu philosophiren; das aber was dieser sucht, ist die Wahrheit, durch welche der Geist sein Leben nährt und vervollkommnet, also sich selbst verwirklicht.

II. Gegenstand der Philosophie.

§. 16.

Welches sind aber die Gegenstände, in Bezug auf welche der philosophische Trieb die Wahrheit sucht?

Das woran der philosophische Trieb erwacht, ist auch Gegenstand, worauf er geht. Gegenstand der philosophischen Betrachtung ist demnach das All der Dinge, in sofern es in Beziehung kommt zu dem denkenden Geist und in wie weit eine Richtung von diesem auf jenes geht.

In dieser gegenseitigen Beziehung und Anziehung

des denkenden Geistes und des Gegenstandes seines Denkens, was als Grund eine Verwandtschaft beider voraussetzt, erschöpft sich der ganze Inhalt der Philosophie.

§. 17.

Der denkende Geist hat nun aber zum Inhalte seines Bewußtseyns, entweder das eigene Selbst, Selbstbewußtseyn, oder die Dinge außer ihm, Weltbewußtseyn, oder den höchsten Grund beider, Gottesbewußtseyn.

In Beziehung auf diesen dreifachen Inhalt des Bewußtseyns verlangt der philosophische Trieb befriedigende Verständigung, und wirft Fragen auf:

I. Was ist das denkende Selbst? Was ist sein Wesen, was sind seine Grundsätze und Grundrichtungen? Was ist sein Verhältniß zu allem andern Seyn? Was ist seine Aufgabe und was sein Ziel? Wie löset es jene und wie gelangt es zu diesem?

II. Wie und in wie weit kommt das denkende Selbst zu einem Wissen der Dinge außer ihm, deren Fülle es die Welt nennt? Was ist die Welt, was sind ihre Grundgesetze, was ihre Grundbestimmungen? Woher und wozu das Seyn und Werden der Dinge?

III. Wie kommt das denkende Selbst zum Bewußtseyn Gottes, als der Urquelle alles Seyns und dem Urbilde alles Seyn-Sollens? Was ist Gott, wie und in wie weit erkennbar? In welchem Verhältnisse steht Er zum Ganzen? In welchem zum Einzelnen?

§. 18.

Die aufgeworfenen Fragen, zu denen der Mensch durch den Grundzug seiner Natur genöthiget wird, und deren Zahl mit der wachsenden Einsicht in die unendliche Fülle ihres Inhaltes steigt, enthalten eben so viele

Probleme, deren Lösung der philosophische Trieb fordert.

Von diesem Stachel seiner eigenen Natur getrieben, beginnt der Menschengeist kühn und vertrauend das Werk der Kultur und betritt die Bahn der ihm eigenthümlichen Entwickelung.

Als Werkzeug hiezu dient ihm sein allein ursprünglicher Besitz, das herrlichste Erbtheil, das er vom Himmel empfangen, das Denken. Damit emancipirt er sich von den Dingen, macht sie seinem eigenen Zwecke, dem der Humanität, dienstbar, indem er die Wissenschaft schafft, welche nach Baco die Macht des Menschengeistes über die Natur ist.

III. Die Philosophie als Wissenschaft.

§. 19.

Das Denken ist ein zweifaches, eine auffassende und eine erweiternde Thätigkeit des Geistes. Durch jene nimmt er die Dinge in sich auf, wie sie sich ihm von außen geben; durch diese dringt er in die Dinge ein, um sie in ihrem hervorbringenden Grund, und damit in ihrer Nothwendigkeit, zu begreifen.

Jenes ist das wahrnehmende oder empirische, dieses das begreifende oder speculative (rationale) Denken.

§. 20.

Beide sind vom philosophischen Trieb aufgegeben; aber nur in letzterem findet er volle Befriedigung. Denn eben an dem Räthsel der Erscheinung des Dinges erwacht der Trieb und verlangt die Lösung

desselben durch Forschen nach dem innern Grund und dem endlichen Ziel der Erscheinung.

Dieses begreifende Denken ist darum das vorzugsweise philosophische, ohne welches demnach keinerlei Erkenntniß, selbst der geringfügigsten Dinge, zu Stande kommt.

§. 21.

Wie das Denken, so hat auch die Wissenschaft, sein Erzeugniß, eine zweifache Seite, eine empirische oder erfahrungsmäßige, und eine rationale oder speculative.

§. 22.

Da die erscheinenden Dinge so mannigfach sind, so zerfällt die Wissenschaft nach ihrer empirischen Seite, also die Erfahrungswissenschaft, in viele einzelne Wissenschaften je nach den verschiedenen Arten der erscheinenden Dinge.

Die Wissenschaft nach ihrer rationalen Seite oder die Philosophie, die mit den empirischen Wissenschaften in demselben Grunde wurzelt, durchleuchtet einerseits als belebende Seele alle Wissenschaften, andererseits vereinigt sie die Resultate dieser, die zerstreut und für sich nur Stückwerk und Fragmente sind, zu Einem harmonischen Ganzen der Erkenntniß, dem lebendigen Gegenbilde der Einheit des Geistes und der Welt.

§. 23.

Die Philosophie kann nun näher bestimmt werden als die Wissenschaft des rationalen Erkennens von der Wahrheit der Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns, oder als

die Wissenschaft von dem Wesen, den letzten Gründen und höchsten Zwecken der Dinge.

Ihr Gegenstand ist das menschliche Leben, die Welt, Gott, und zwar in Hinsicht auf die Art und Weise ihres besondern Seyns, wie ihres Zusammenseyns, also ihres gegenseitigen Verhältnisses und ihrer Beziehung zu einander.

Das Ziel des Philosophirens ist die Wahrheit, durch die der Geist, nach Plato's Ausdruck, aus einem dunkeln, verfinsterten Tage in einen hellen übergeht, wo er das, was eigentlich und wahrhaft ist, erkennt.

Anm. De republ. VII. p. 163 ed. Bip.

IV. Die Philosophie als Weisheitspflege.

§. 24.

Die Erkenntniß der Wahrheit gibt dem Geiste den Dingen gegenüber Selbstständigkeit und Freiheit. Aber nicht allseitige Selbstständigkeit und volle Freiheit, wonach die tiefste Sehnsucht des Geistes geht.

Denn das Wissen erschöpft das Leben des Geistes nicht, ist vielmehr nur eine Seite desselben, und dem höheren Selbstzweck des Geistes unterthan.

Dieser fordert allseitige Entfaltung der Natur des Geistes, also Selbstständigkeit im Wissen sowohl als im Wollen und Handeln.

§. 25.

Wie nun das Gefühl der Abhängigkeit und Mangelhaftigkeit zunächst den Wissenstrieb zum Forschen nach Wahrheit anregt, so weckt einerseits der Zwiespalt, der das Gemüth entzweiet, wenn die Forderungen der sinnlichen Seite unserer Natur der Stimme

des Gewissens widerstreiten, anderseits das Gefühl der Schuld, wo diesem nicht gefolgt wird, die Sehnsucht nach Befreiung vom Zwange der Sinnlichkeit und ein Ringen nach vollkommener Einigung und Harmonie des Geistes mit sich selbst.

§. 26.

Die Philosophie, welche in dem Grundzuge des Geistes nach Selbstständigkeit oder Freiheit ihre Wurzel, und in der Vermittlung jenes Zieles ihre Aufgabe hat, ist darum nicht blos ein Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, sondern zugleich eine Selbsterziehung der Seele, ein Leben und Wirken in und für die Wahrheit.

§. 27.

Die Philosophie ist demnach, was ihr Name sagt, begeisterte Liebe zur Weisheit, als der Uebereinstimmung des Denkens, Wollens und Handelns mit der Wahrheit.

So erhebt sich die Seele in ihr eigentliches Element, zu freier Geistigkeit und zu voller Selbstmacht im Daseyn in dem Grade, in welchem sie die Weisheit in sich verwirklicht.

§. 28.

Die Philosophie ist also ihrem innern Wesen und ihrem höchsten Ziele nach eben so sehr etwas Theoretisches, denkende Betrachtung der Dinge, als Practisches im eigentlichen Sinn des Wortes, Weisheitspflege der Seele.

§. 29.

Wird diese wesentliche Einheit ihrer beiden Momente verkannt, und etwa ausschließlich nur die erste Richtung

verfolgt, während das Leben der Unwahrheit und dem Scheine dient, so ist die Frucht solchen Beginnens in alten und neuen Tagen nicht der Besitz der Himmelstochter, der Weisheit, gewesen, wohl aber ihres Schein- und Trugbildes, der Sophistik und Sophisterei.

V. Verschiedene Benennungen und Begriffsbestimmungen der Philosophie.

§. 30.

Die angegebene zweifache Bedeutung des Wortes Philosophie ist auch die historisch begründete.

Nach dem Zeugnisse des Alterthums hießen Solche, die sich in dem, was wir als Aufgabe der Philosophie bezeichneten, hervorthaten: σοφοι, Weise, und ihr Thun und Treiben σοφια, Weisheit.

Alle nämlich, die durch Erforschung der Wahrheit, durch Pflege edler Gesinnungen in sich und Andern an dem großen Werke der Veredlung und Fortbildung des Menschenlebens arbeiteten, erhielten den ehrenvollen Namen Wissende d. i. Weise, als solche, die über den Werth und die Bedeutung des menschlichen Lebens zur rechten Besinnung gekommen, und darum auch Allem das rechte Maß und das rechte Ziel zu geben wüßten.

Anm. Daher werden die Väter der hellenischen Literatur, Homer und Herodot, von Plato (Lys. p. 233 ed. Bip.) σοφοι genannt. Verdiente Gesetzgeber und Erfinder, ausgezeichnete Staatsmänner, Künstler (Phidias und Polyclet) und Andere erhielten diesen Beinamen.

§. 31.

Nach dem Zeugnisse des Diogenes von Laerte

und des Cicero soll zuerst Pythagoras an die Stelle der Namen σοφος und σοφια die Ausdrücke φιλοσοφος, Weisheitsliebender, und φιλοσοφια, Weisheitsliebe, gesetzt haben, aus Bescheidenheit, denn Gott allein sey weise; der Mensch könne nur ein Liebhaber, ein Freund der Weisheit seyn, für ihn ein unendliches Ziel, dem er durch fortwährendes Streben stets näher komme, ohne es je völlig zu erreichen. —

Anm. *Diogenes Laert.* de vitis, dogm. clar. philos. prooem. 12. VIII, 1, 6., *Cicer.* Tusc. V, 3; darnach sagt *Quinctilian.* Institut. XII. p. 338 ed. Bip. Nam et Pythagoras non sapientem se, at qui ante eum fuerunt, sed *Studiosum sapientiae* vocari voluit. Vergl. *August.* de civitate Dei VIII, 2.

§. 32.

Jene Benennungen für die höchste aller Wissenschaften und die wichstigste aller Aufgaben des menschlichen Lebens wurden dann allgemein, seit auch Socrates, der die Weisheitspflege zur Basis aller Wahrheitsforschung machte, und deßwegen auch vom delphischen Orakel für den „Weisesten der Menschen" erklärt worden war, sie gebrauchte.

Das Wort φιλοσοφος bildete nun den Gegensatz von σοφιστης, früher gleichbedeutend mit σοφος. Damit wurden jene bezeichnet, welche Wissen und Leben spalteten, und meinten, die einseitige Pflege des ersten reiche für die menschliche Entwickelung aus.

Die Folge dieser Spaltung war, daß die Sophisten, wiewohl sich manche um die Wissenschaft verdient machten, das Leben durch Scheinweisheit vergifteten und es untergruben statt aufzubauen, indem sie sich und Andere bethörten, als verständen sie die Kunst, jeder Sache, wie Aristophanes von ihnen sagt,

eine beliebige Wendung zu geben, aus Recht Unrecht, und aus Unrecht Recht zu machen.

§. 33.

Im Mittelalter erhielt die Philosophie die Benennung *sapientia saecularis s. mundana*, als der Inbegriff des rein menschlichen Wissens im Gegensatze der *sapientia coelestis* s. scientia divina, dem aus der göttlichen Offenbarung stammenden Wissen.

Eine Uebersetzung jenes Ausdruckes ist das Wort Weltweisheit, das schon in seiner Synthesis unpassend weder den Gegenstand der Philosophie, noch den subjectiven Zustand des Philosophirenden sinnig bezeichnet.

Entsprechender der Würde und Stellung der Philosophie zu allem übrigen Wissen ist die von Fichte gebrauchte Benennung „Wissenschaftslehre", wiewohl hiermit die Philosophie nur als die Wissenschaft der Weisheit, nicht aber zugleich als Weisheitspflege bezeichnet ist. Die griechische Benennung, als die zweifache Aufgabe des Philosophirens umfassend, ist auch in dieser Hinsicht vorzuziehen.

Anm. Der Ausdruck Weltweisheit wird hie und da in einem besondern Sinn zur Verdächtigung der Philosophie, als sey sie eine Weisheit im Geiste der Kinder dieser Welt, also vom Argen her, gebraucht. Diese Bezeichnung mag von der Scheinphilosophie, der Sophistik, gelten, nicht aber von der Philosophie, die das ganze Alterthum die Augusta scientiarum et disciplinarum regina omniumque artium mater, verehrte und als ein Gut, quo nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum concessu atque munere, neque dabitur; von der Cicero in die begeisterte Lobpreisung ausbricht: O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed

omnino vita hominum sine te esse potuisset? tu urbes peperisti: tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti: tu eos inter se primo domiciliis, deinde conjugiis, tum literarum et vocum communione junxisti: tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti, ad te confugimus, ad te opem petimus: tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies, bene et ex praeceptis tuis actus, peccanti immortalitati anteponendus. Cujus igitur potius opibus utamur, quam tuis? quae et vitae tranquillitatem largita es, et terrorem mortis sustulisti. *Ac philosophia quidem tantum abest, ut, proinde ac de hominum est vita merita, laudetur, ut a plerisque neglecta, a multis etiam vituperetur! Vituperare quisquam vitae parentem, et hoc paricidio se inquinare audet? et tam impie ingratus esse, ut eam accuset, quam vereri deberet, etiamsi minus percipere potuisset.* Tuscul. V. 2.

§. 34.

Mit der angegebenen Aufgabe der Philosophie stimmen die, oft mehr dem Anscheine als dem Wesen nach verschiedenen, Erklärungen derselben, die in alter und neuer Zeit aufgestellt wurden, mehr oder minder überein.

Plato nennt die Philosophie die Wissenschaft der Ideen, d. i. des wahrhaft und nothwendig Seyenden, das sich in der Erscheinungswelt nur unvollkommen offenbart, das aber der denkende Geist auch in dieser unvollkommenen Gestalt wieder zu erkennen vermag. Ferner bestimmt er sie (nach ihrer andern Seite) als die Kunst, die Seele von den Banden der Sinnlichkeit zu befreien, oder als die Kunst sterben zu lernen.

Aristoteles bestimmt die Philosophie als *επιστημη των όντων*, als die Wissenschaft schlechtweg oder als die Wissenschaft des an sich Wahren.

Cicero gibt die, wie er andeutet, zu seiner Zeit gewöhnliche Erklärung: sapientia (Philosophia) est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientia. — Auch erklärt er sie als *ars vitae*, und sagt von ihr: omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines ad hoc studium contulerunt (de fin. II. 27).

§. 35.

Ebenso verschieden sind die Begriffsbestimmungen der Philosophie in der neueren Zeit.

Kant, der Reformator der neueren Philosophie, erklärt diese als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft, oder als Vernunfterkenntniß aus Begriffen.

Fichte bestimmt sie als die Wissenschaft von dem Wissen schlechtweg; Jacobi als die Lehre vom Glauben oder von der unmittelbaren Gewißheit; Schelling als die Wissenschaft von der absoluten Identität des Idealen und Realen; Hegel als Wissenschaft von der Vernunft, so fern sie sich ihrer als alles Seyns bewußt wird; Herbart als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Dinge; Fries als die Wissenschaft von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen.

Das Gemeinsame aller dieser Definitionen, wenn man von der vagen Unbestimmtheit und scholastischen, nur der Schule nicht dem Leben angehörenden Ausdrucksweise der Einzelnen absieht, ist immer das, daß die Philosophie das Streben des menschlichen Geistes sey, durch Selbstdenken, also unabhängig von Tradition und Autorität, eine befriedigende Einsicht in den Grund, das Wesen und Zweck das All der Dinge zu finden.

VI. Einheit und Vielheit der Philosophie.

§. 36.

Die Philosophie, dieses Versenken des denkenden Geistes in seine und der Dinge innerste Tiefe, um rücksichtlich beider die Wahrheit zu finden, ist als solche gleich ihrem Ziele, der Wahrheit, nur Eine, nämlich der denkende Geist der Menschheit selbst, wie er sich in fortschreitender organischer Entwickelung durch immer tieferes Eindringen in die Eine ewige Wahrheit zur Selbstständigkeit erhebt, oder nach einem schönen Ausdruck, das angeborne Heimweh stillet, überall recht zu Hause zu seyn.

§. 37.

Die Philosophie ist demnach, wie der Geist selbst, ihrem Wesen nach Entwickelung. Die einzelnen Momente und Stufen dieser Entwickelung sind die verschiedenen philosophischen Systeme und Schulen.

Jedes philosophische System, wenn es anders dieses Namens würdig ist, ist die eigenthümliche Gestalt, in welcher der Eine philosophirende Menschen-Geist in Einer Periode nach einer bestimmten Seite hin die Aufgabe der Philosophie löst, und eben durch solche Arbeit diese ihrem Ziele näher führt.

§. 38.

Es ist Aufgabe der Geschichte der Philosophie zu zeigen, wie in den einzelnen Gestaltungen der Letztern oder in den verschiedenen philosophischen Systemen die Philosophie in ihrem Werden erscheint; in welchem innern Zusammenhange jene unter einander stehen, indem das spätere eine Lücke des frühern

ergänzt, aber zugleich durch die Einseitigkeit, zu der es sich hinneigt, das Bedürfniß einer neuen Gestaltung der Philosophie hervorruft.

Durch solche Wechselwirkung der philosophischen Systeme untereinander werden diese Glieder eines lebendigen Ganzen, in welchem die Idee der Philosophie immer voller und reicher sich entfaltet, ohne je sich zu vollenden.

Anm. Wer die Mehrheit und den Streit der philosophischen Systeme für ein Uebel hält, der muß auch die Mehrheit der Sprache, dieses bunte Kleid, das der Geist in schöpferischer Fülle für seine Vorstellungen webt, ferner die verschiedenen Entwicklungsmomente und Darstellungen, in denen die Eine Kunst zur Erscheinung kommt, für ein Uebel halten.

§. 39.

Weil die einzelnen philosophischen Systeme je nur Eine Seite der Philosophie darstellen und Momente ihrer Fortentwickelung sind, so daß das spätere das Wahre des früheren in sich aufnimmt, sein Unwahres aber überwindet, erscheinen sie leicht für die bloß äußere Beobachtung als Gegensätze, die in einem gegenseitigen Vernichtungskampf begriffen sind.

Es werden deßhalb von solchem Standpunkte aus nicht selten Anklagen gegen die Philosophie erhoben und von deren Studium abgemahnt, weil die Philosophen selbst in ewigem Streite mit einander begriffen, bei ihnen daher keine Gewißheit zu finden sey; ja die Philosophie sey als eine die Grundfesten des Lebens, des Staates und der Kirche erschütternde Grübelei zu fliehen u. s. w.

§. 40.

Solche Urtheile sind in Wahrheit Vorurtheile

zu nennen, weil sie vor der Untersuchung und Kenntniß der Sache gefällt werden.

Obige Anklage beruht nämlich auf Unkenntniß des Wesens der Philosophie, und auf Verwechslung dieser mit ihren zeitlichen Gestaltungen und Formen.

Ferner trifft sie mehr oder minder jede andere Wissenschaft, die Theologie, Rechtswissenschaft, Medicin, selbst die Mathematik, bei denen ebenfalls ein Streit der Ansichten und Meinungen stattfindet.

Anm. Passend vergleicht Hegel Denjenigen, der mit der Ausrede des philosophischen Meinungsstreites seine Geistesträgheit, die Philosophie zu studiren, beschönigen will, einem Kranken, dem der Arzt Obst zu essen anräth, und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sey, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

VII. Verhältniß der philosophischen Wissenschaft zu den übrigen Wissenschaften.

§. 41.

Das Verhältniß der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften ergibt sich aus dem, was über das Wesen, über Anfang und Aufgabe der Philosophie, bemerkt worden ist.

§. 42.

Die Philosophie ist die Wissenschaft alles Wissens, d. i. sie gibt den einzelnen Wissenschaften ihre Anfänge und Prinzipien, und verknüpft deren Resultate zu einem lebendigen Ganzen der Erkenntniß.

§. 43.

Die einzelne Wissenschaft verhält sich daher zur Philosophie, wie das Glied zum Ganzen. Was der erkennende Menschengeist nach verschiedenen Richtungen Jahrtausende hindurch verfolgt hat und fortwährend verfolgt, sammelt die Philosophie in das Eine Alles erleuchtende und belebende Sonnenlicht der Wahrheit.

§. 44.

Da das Philosophiren, als das Sichverständigenwollen des Geistes, die eigentliche Triebfeder alles Wissens ist, so gibt es seinerseits die übrigen Wissenschaften auf, indem es von ihnen den nothwendigen Stoff der Arbeit erhält.

Diese geht dahin, den empfangenen Stoff, der bei seiner Vereinzelung für das Erkennen zufällig und bruchstückartig ist, nach dem innern Zusammenhange, in dem er zum Ganzen steht, also in seiner Nothwendigkeit, zu begreifen.

§. 45.

Diese innere Nothwendigkeit des Gedankens ist das Hauptmerkmal der philosophischen Wissenschaft, wodurch sie sich von den realen Wissenschaften, insbesondere von den ihr am meisten verwandten, der Theologie und Naturwissenschaft, mit denen sie im Allgemeinen ihre Gegenstände gemeinschaftlich hat, unterscheidet.

§. 46.

Die realen Wissenschaften, die ihren Inhalt als gegeben empfangen und davon ihre verschiedenen Benennungen führen, stehen zunächst mit der Philo-

sophie insgesammt in einem allgemeinen formalen Verhältniß; denn um den gegebenen Inhalt zu einem klaren und gründlichen Erkennen zu construiren, bedürfen sie der formalen Philosophie, der Logik.

§. 47.

Aber jede einzelne Wissenschaft steht auch in einem besondern realen Verhältniß zur Philosophie. Denn sobald sie ihren Inhalt nicht bloß als Erscheinung erkennen, sondern nach seinen tieferen Gründen und organischem Zusammenhange mit dem Ganzen, worauf die Philosophie ihrem Wesen nach immer hinweiset, begreifen will, geht sie in die philosophische Betrachtung über.

Anm. Ohne die Philosophie ermangeln die einzelnen Wissenschaften einer gemeinsamen Begründung, aber auch eines gemeinsamen Mittelpunktes, in dem sie zusammenhängen; sie gehen vielmehr auseinander in feindseligem Streite. Wer philosophirt, sucht eben jene Begründung und jenen Zusammenhang der einzelnen Erkenntniß; darum ist die Philosophie die Königin aller Wissenschaften, und ohne sie eine wissenschaftliche Bildung überhaupt nicht möglich.

§. 48.

Die mathematische Wissenschaft steht der Philosophie nicht gegenüber, sondern zur Seite. Beide haben die innere Nothwendigkeit des Gedankens zum gemeinsamen Merkmal, und sind insofern sogenannte Vernunftwissenschaften.

Die Mathematik beschäftigt sich mit der Construction der allgemeinen sinnlichen Gedankenformen, der Zahl- und Raumgröße, wodurch das Denken die Dinge von außen her, insofern sie eine Größe sind, zu fassen sucht.

Die Philosophie geht auf Erforschung des Wesens der Dinge überhaupt, um daraus ihre Erscheinungsweise zu begreifen. Während die Mathematik die Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfang durchdringt, durchleuchtet die Philosophie, wie eine Sonne, das gesammte Gebiet menschlicher Erkenntniß.

Zweites Kapitel.

Methode der Philosophie.

§. 49.

Die Methode der Philosophie, d. i. die Art und Weise, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, ist einerseits durch die Natur des Denkens, als dem Werkzeuge des Philosophirens, anderseits durch die Natur des Menschengeistes, der durch das Philosophiren sich selbst verwirklichen, d. i. zu einem wahrhaft geistigen Leben, zur Freiheit und Vernünftigkeit, erheben will, bedingt.

§. 50.

Was zunächst das Denken betrifft, so ist sein Verfahren, um einen in begrifflicher Nothwendigkeit gegliederten Zusammenhang des Wissens, d. i. eine Wissenschaft zu construiren, ein zweifaches: ein Inductionsverfahren (Analysis), indem das Denken vom Besonderen zum Allgemeinen, und ein Deductionsverfahren (Synthesis), indem es vom Allgemeinen zum Besondern geht.

§. 51.

Beide Methoden fordern und ergänzen einander. Denn zunächst ist uns nur das Besondere durch die Erfahrung gegeben. Aber das Besondere bringt

die Züge des Allgemeinen an sich, dessen Glied es ist, und von dem es sein Leben erhält.

An dem Besondern offenbart sich darum das Allgemeine, und dieses wird an jenem erkannt; dagegen wird das Besondere erst durch das Allgemeine seiner wahren Bedeutung nach verstanden.

Anm. „Nur Analysis und Synthesis zusammen, wie Aus- und Ein-Athmen machen das Leben der Wissenschaft." Goethe (Werke B. 50, S. 193).

§. 52.

Die nächste Aufgabe der philosophischen Wissenschaft ist, die Dinge, die als Thatsachen in unserem Bewußtseyn sich ankündigen, zu begreifen.

Wir begreifen aber ein Ding, wenn wir wissen, wie es entsteht. Die Erkenntniß der erzeugenden Elemente des Dinges ist Erkenntniß des Dinges selbst.

§. 53.

Das Verfahren des Denkens bei unserer Begriffsbildung muß demnach ein genetisches seyn, welches in der wechselseitigen Durchdringung der Synthesis und Analysis besteht.

Die genetische Methode dringt nämlich in das Leben des Dinges ein, um die (durch die Erfahrung gegebenen) erzeugenden Elemente und Faktoren zu finden, und es so im Geiste wieder nachzuerzeugen. Nur so vermag der Geist ein lebenvolles, dem wirklichen Leben entsprechendes Wissen zu erlangen.

Anm. So wird der Staat, die Idee Gottes u. s. w. verstanden, wenn wir sie in ihrer Entwickelung betrachten, d. i. nachweisen, wie sie aus der sittlich vernünftigen Natur des Menschen, sobald diese zur That wird, mit Nothwendigkeit hervorgehen.

§. 54.

Was die Construction der philosophischen Begriffe zu einem systematischen Ganzen betrifft, so ist dies in den verschiedenen Schulen der Philosophie in verschiedener Weise zu leisten versucht worden.

Man unterscheidet in dieser Hinsicht eine dogmatische, sceptische, kritische, eclectische Behandlung oder Methode der Philosophie, deren historische Kenntniß hier genügt.

§. 55.

Die dogmatische Methode oder der Dogmatismus setzt philosophische Grundbegriffe oder sogenannte Principien voraus, und erbaut auf diesem Grunde ein System der Philosophie, ohne vorher diesen selbst untersucht und über seine Anwendung sich gerechtfertigt zu haben.

Die Anmaßung, Alles zu wissen, zu der der Dogmatismus, weil er die Schranken des menschlichen Erkennens mißkennt, leicht verleitet, hat historisch seinen Gegensatz, den Scepticismus, hervorgerufen.

§. 56.

Die sceptische Methode oder der Scepticismus ward zuerst von dem Griechen Pyrrho gegen die Sophisten angewendet.

Pyrrho behauptete nämlich, daß die Tugend allein für den Menschen unumstößlichen Werth habe; ein eigentliches Wissen sey für ihn bei dem Widerstreite (ἀντιλογια) der Gründe unmöglich; höchstens bringe er es zur Wahrscheinlichkeit.

Das Wesen der sceptischen Methode besteht in der ausschließlichen Herrschaft des Zweifels, so daß für den Menschen zwar nicht geradezu die

Möglichkeit der Erkenntniß, wohl aber die Möglichkeit zur Wahrheit derselben zu gelangen bestritten wird.

Indem der Scepticismus über diese seine Annahme sich nicht rechtfertigt, verfällt er in denselben Fehler, wie der Dogmatismus, den er bestreitet. Er ist der umgekehrte Dogmatismus, nur in rein negativer Richtung verfahrend, wie jener in positiver.

§. 57.

Die unbegründete Einseitigkeit der genannten Methoden hat eine tiefere Ergründung des menschlichen Erkenntnißvermögens nach seinen Gesetzen und Schranken, und dadurch die kritische Methode oder den Kriticismus (vorzüglich durch Kant) hervorgerufen.

Diese Methode sucht vor Allem die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Erkennens zu ergründen, um dadurch die Erkenntniß selbst in Bezug auf die innere Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihres Inhalts zu bestimmen.

Sie verfährt dogmatisch, indem sie von Principien ausgeht, ohne welche keine Wissenschaft möglich ist; aber sie setzt diese durch wissenschaftliche Begründung.

Sie verfährt ferner sceptisch, indem sie bei Allem das Für und Wider prüfend erwägt, nicht aber um zu zweifeln, sondern um durch Gründe bestimmt das Wahre vom Falschen zu scheiden.

§. 58.

Als eine besondere Methode philosophischer Construction unterscheiden Manche die sogenannte eclectische oder den Eclecticismus, der sich an kein bestimmtes System hält, sondern aus allen Systemen, wie er sagt, gleichsam das Beste auswählt.

Es liegt dieser Art zu philosophiren die an sich

richtige Ansicht zu Grunde, daß keines der bisherigen Systeme die Philosophie selbst und die volle Wahrheit enthalte, sondern gleichsam nur ein Beitrag zu dieser und ein Versuch zu jener sey, die wahre Philosophie aber durch einen fortschreitenden Progreß sich verwirkliche.

Dennoch ist der Eclecticismus im Irrthume begriffen und täuscht sich selbst. Denn entweder muß er ein Princip der Wahrheit haben, das die Auswahl bestimmen soll, und dann hebt er sich selbst auf, wenn und insofern er sein Princip durch consequente Anwendung entwickelt; oder er verfährt principlos, dann kann er auf die Würde wissenschaftlicher Construction keinen Anspruch machen.

Anm. Der Eclecticismus pflückt, wie man treffend von ihm sagt, hier und dort Blumen und Blätter, um daraus eine Pflanze zusammenzusetzen; es wird aber nur ein Strauß, der augenblicklich hübsch aussehen mag, aber bald verwelkt, weil er kein inneres organisches Leben hat.

Drittes Kapitel.

Gliederung der philosophischen Wissenschaft.

§. 59.

Die philosophische Wissenschaft zerfällt gemäß ihrer Aufgabe in zwei, dem Inhalte nach verschiedene, aber innigst zusammenhängende und einander bedingende Theile.

Indem sie nämlich einerseits eine rationale Erkenntniß dessen, was ist? andererseits, wozu es ist? also dessen was werden soll? zu vermitteln strebt, ist sie eine theoretische und practische Wissenschaft.

Anm. Die Ausdrücke theoretisch und practisch zur Bezeichnung der beiden Hauptheile der Philosophie sind hier metonymisch aufzufassen, d. i. diese sind so benannt

von dem, was ihr Gegenstand ist. Denn insofern sie Wissenschaft sind, sind beide theoretisch; aber auch zugleich praktisch, insofern sie ihrem letzten Ziele nach den Vernunftzwecken des menschlichen Lebens dienen sollen.

Die Ausdrücke rühren von Aristoteles her, der zuerst (nach Diog. Laert. vit. Arist.) einen λογον θεωρητικον und πρακτικον unterschied, wiewohl er die Eintheilung in seinen Schriften selbst nicht festhält. Erst in seiner Schule ward sie die gewöhnliche.

Die platonische Schule unterschied drei Theile: Dialektik oder Logik (λογικον μερος, pars rationalis), Physik (φυσικον μερος, pars naturalis) und Ethik (ἠθικον μ., pars moralis.)

§. 60.

Gehen wir von dem innern Organismus der philosophischen Wissenschaft aus, so ergeben sich folgende Glieder.

A. Die theoretische Philosophie, als die Wissenschaft der rationalen Erkenntniß des Seyenden, ist

I. Formalphilosophie, insofern sie die formalen Gesetze des Denkens entwickelt, Logik.[1])

II. Metaphysik[2]) oder Philosophie im engern Sinne; diese hat zunächst

a) den Ursprung und Vorgang des menschlichen Erkennens selbst zu begreifen, also sich über die Natur des Denkens und Seyns und ihres Verhältnisses zu einander zu verständigen, Idealphilosophie (Ontologie, Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens); sodann

b) über die verschiedenen Arten des Seyenden in begrifflicher Nothwendigkeit sich zu verständigen, Realphilosophie, und zwar

α) über das innere Seyn, die Seele, Lehre vom subjectiven Geiste (rationale Psychologie.

β) über das äußere Seyn, die Natur und Welt, Naturphilosophie (rationale Kosmologie).

γ) über den absoluten Urgrund beider, Gott, Religionsphilosophie (rationale Theologie).

Anm. 1) Die Formalphilosophie (philosophia instrumentalis) bleibt hier unserm Zwecke gemäß der fernern Betrachtung ferne.

2) Das Wort Metaphysik ist kein ursprünglich griechisches, sondern erst später durch Zusammensetzung gebildet zur Bezeichnung dessen, was die Alten Physik nannten, und worunter sie die rationale Lehre von dem Ursprunge, dem Wesen und den Endursachen der Natur verstanden, im Gegensatze der heutigen Physik, welche es mit der Erkenntniß der erscheinenden Natur zu thun hat.

Das Wort soll nach der gewöhnlichen Annahme durch Syncope aus der Ueberschrift einiger Schriften des Aristoteles, die lautet: τα μετα τα φυσικα (sc. βιβλια), entstanden seyn.

Wahrscheinlich aber ist es unabhängig hievon in Bezug auf den Inhalt der fraglichen Wissenschaft gebildet worden, indem μετα in der Bedeutung von *trans* genommen wurde. Dann ist der Ausdruck für die Sache bezeichnend, indem der denkende Menschengeist nicht bloß die Erscheinungen der Dinge, sondern noch etwas mehr, das was über jene hinausgeht und gleichsam hinter ihnen, hinter der φυσις, gleichsam wie hinter einem Schleier, als ihr Grund verborgen ist. zu erkennen strebt.

§. 61.

B. Die praktische Philosophie, als die rationale Lehre von der Aufgabe und den Zwecken des menschlichen Lebens und deren Verwirklichung, betrachtet dieses Leben und seine Thätigkeit

a) in der Sphäre des Rechts, Rechtsphilosophie, Natur- oder Vernunftrecht;

b) in der Sphäre des Guten, Moralphilosophie oder Ethik;

c) in der Sphäre des Schönen, Kunstphilosophie oder Aesthetik.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von dem Wesen und den Grundbestimmungen des Erkennens.

(Idealphilosophie.)

§. 62.

Vorbemerkung.

Die Grundlegung der gesammten Philosophie und damit aller wissenschaftlichen Erkenntniß geschieht durch den allgemeinen Theil der Metaphysik, den wir Idealphilosophie nennen, weil er es mit der Natur des Denkens und Seyns an sich und ihres gegenseitigen Verhältnisses im Allgemeinen zu thun hat.

Sie untersucht nämlich die Frage: Ist für den Menschen wahre Erkenntniß möglich, d. i. ob und in wie weit das Denken des Dinges der Wirklichkeit desselben entspreche?

Erstes Kapitel.

Von der Natur der Erkenntniß und ihren Arten im Allgemeinen.

I. Das Selbstbewußtseyn als Princip der Wahrheit und der Philosophie.

§. 63.

Das Wissen ist dasjenige Denken, welches einem darin gedachten Seyn entspricht. Es ist eben

deßhalb mit einer unüberwindlichen Zuversicht und unwiderstehlichen Nöthigung der Anerkennung verbunden, die jeden Zweifel und jede Scepsis ausschließen.

Dieses Wissen ist die Wahrheit, deren Bestimmung Gegenstand der Philosophie ist.

§. 64.

Die Grundfrage und gleichsam der Mittelpunkt der Philosophie ist demnach: Wie gelangen wir zur Wahrheit, d. i. zur Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Seyn oder vielmehr zu dem Wissen von jener Uebereinstimmung?

§. 65.

Der Ausgangspunkt des Wissens ist das Wissen des denkenden Subjects von sich selbst. Denn das Wissen des Geistes von sich selbst ist das allein wahrhaft Unmittelbare, ihm Ursprüngliche und Voraussetzungslose.

Es ist seine eigene That (causa sui), d. i. es stammt aus sich selbst und kann nur durch sich selbst erkannt werden.

§. 66.

Das Wesen des Selbstbewußtseyns ist aber das, daß das denkende Subject, das sich selbst anschaut, zugleich auch das Object ist, das angeschaut wird.

Das Selbstbewußtseyn ist also vollkommene Einheit des Denkens und Seyns (des Subjectiven und Objectiven, des Ideellen und Realen). In der Einheit beider besteht die Wahrheit.

§. 67.

Das Selbstbewußtseyn ist demnach nicht nur Aus-

gangspunkt, sondern da es sich in allem anderen Wissen fortbewegt und es vermittelt, Princip des Wissens und der Philosophie überhaupt.

§. 68.

Wenn aber das Selbstbewußtseyn Princip der Wahrheit ist, wird diese nicht selbst etwas bloß Subjectives? Und wie steht es mit der Objectivität unserer Erkenntnisse?

Anm. Die Antwort hierauf gibt die folgende Untersuchung. Hier mag vorerst nur die Bemerkung genügen, daß der Grundtrieb des denkenden Subjects, das Seyende in das Selbst aufzunehmen und diesem zu assimiliren, eine Verwandtschaft zwischen beiden voraussetze. Ohne diese wäre ein beziehungsweises Ineinander derselben, ein Streben derselben ineinander zur Einheit der Erkenntniß aufzugehen, nicht denkbar.

II. Möglichkeit der Erkenntniß und Bedingungen derselben.

§. 69.

Erkennen heißt das Denken, durch welches ein Seyendes zu einem Gedachten gemacht wird. Im Erkennen tritt also der Gegensatz des Denkens und Seyns hervor, deren Einheit im Bewußtseyn die Erkenntniß ist. Diese hat also Denken und Seyn zu ihren Elementen.

§. 70.

Es entsteht demnach die Frage: Wie ist Erkenntniß möglich? d. i. wie dringt das innerliche Denken in das Seyn ein, und wie kommt das äußerliche Seyn in das Denken hinein?

Denn, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, von vorn herein eine absolute Identität des Denkens

und Seyns (wie Schelling und Hegel) anzunehmen, ist eine Voraussetzung, die mit dem allgemein menschlichen Bewußtseyn geradezu in Widerstreit tritt. Denn keine Thatsache des Bewußtseyns ist unmitttelbarer, als die, daß das Seyn sich dem Denken als ein diesem Gegenüberstehendes (Objectives), d. i. außer und unabhängig von ihm Vorhandenes offenbart.

Anm. Selbst wo das denkende Subject sein eigenes Denken erkennen will, muß es dieses zu einem Gedachten machen, d. i. es sich als ein für sich Seyendes gegenüber stellen.

§. 70.

Da die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn besteht, so kann die Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß näher dahin bestimmt werden: Wie bringt das Denken jene Uebereinstimmung hervor, und zwar in der Weise, daß das Selbstbewußtseyn jener Uebereinstimmung gewiß wird?

§. 71.

Um dieses Grundproblem der Philosophie zu lösen, müssen wir vorerst in der Natur der Sache die Bedingungen aufsuchen, unter welchen jene Lösung möglich ist.

Sollen überhaupt zwei Gegensätze einander nicht ausschließen, sondern zusammenkommen, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Dieses Gemeinsame bildet die Verwandtschaft der Gegensätze, wodurch diese zu wechselseitiger Anziehung und zur Einheit kommen. Sollen z. B. verschiedene geometrische Figuren oder verschiedene Sprachen zu einander in Beziehung kommen, und die eine durch die andere er-

kannt werden, so ist dieß nur möglich durch ein Gemeinsames, das sie beim Verschiedenen haben.

§. 72.

Soll daher ein Erkennen überall möglich seyn, so müssen Denken und Seyn Bestimmungen enthalten, die beiden gemeinsam und wesentlich sind. Nur so ist eine Verbindung und Vereinigung beider zur Einheit der Erkenntniß denkbar. In diesem Sinne sprach daher schon Aristoteles den Grundsatz aus: Nur Aehnliches kann durch Aehnliches erkannt werden [1].

Anm. Aristot. de anima I, 2. — So ist also ein Bewußtseyn Gottes, der Welt u. s. w. nur möglich durch Offenbarung d. i. Wirkung Gottes oder der Welt auf den Menschengeist, und durch eine ursprüngliche Befähigung dieses, jene Offenbarung aufzufassen und als etwas ihm Verwandtes mit sich zu vereinen. Ohne solche ursprüngliche Befähigung wäre durchaus unmöglich, daß der Menschengeist etwas von Gott wisse, so wenig als der Blindgeborene von Farben weiß.

§. 73.

Was ist nun aber jenes den Gegensatz zwischen Denken und Seyn vermittelnde Gemeinsame?

Der Maßstab zur Lösung dieser Fage ergibt sich uns, wenn wie die Natur des Denkens, das was in ihm implicite liegt, expliciren und schärfer betrachten.

§. 74.

Wie alles Leben, so geht auch das Denken — als die höchste Lebenserscheinung des Menschengeistes — aus von der Erregung, d. i. es empfängt von einem Andern, um dieß Empfangene selbsthä-

tig sich anzueignen und als sein Eigenthum zu verarbeiten.

§. 75.

Das Erste also, was in der Sache selbst liegt, ist, daß das Erkennen durch eine Thätigkeit des Denkens und eine Thätigkeit des Seyns vermittelt werde.

Es entsteht also die Frage: Was ist das Gemeinsame dieser Thätigkeiten, durch deren Vermittelung das Erkennen zu Stande kommt?

§. 76.

An jeder Thätigkeit nehmen wir eine gemeinsame Art des Erscheinens wahr, nämlich die Bewegung; ohne diese gibt es kein Thätigseyn weder in der gesammten Natur, noch im Reiche des Geistes.

§. 77.

Das Organische und Unorganische im ganzen Universum wird von der Bewegung beherrscht und ist nur durch sie verständlich. Die Wunder am Himmel, die Erscheinungen auf der Erde, das Bestehen der Körper neben einander (durch Anziehung und Abstoßung), chemische Prozesse, Licht, Wärme u. s. w. sind nur durch die Bewegung zu fassen und setzen sie zu ihrer Erklärung voraus. Was in Ruhe erscheint, ist selbst nur als gehemmte Bewegung zu fassen.

§. 78.

Wie den Erscheinungen der äußern Welt, so liegt auch den Thätigkeiten des Geistes, dem Wahrnehmen, Vorstellen, selbst dem abstrakten Denken, die Bewegung zu Grund. Wollen wir einen räumlichen Gegenstand wahrnehmen, so geschieht dieß dadurch, daß wir ihn

mit unsrem Denken gleichsam umkreisen, in Gedanken einen Raum entwerfen und sein Bild darin von Theil zu Theil fortschreitend nachzeichnen. Vollführt der Geist diesen Akt auch mit unmeßbarer Schnelligkeit, gleichsam wie in einem Nu, so offenbart sich ihm doch auch hier, wenn er diese seine That sinnend beobachtet, die Macht der Bewegung.

Die zwei Grundthätigkeiten des Verstandes, das Unterscheiden und Verknüpfen, also das Bilden der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, sind, sobald man etwas Bestimmtes dabei denken will, ohne das Bild der Bewegung nicht vorstellbar.

Anm. Vergl. Psychologie §. 56.

§. 79.

Die Bewegung ist also das Grundphänomen, das sich durch alle Thätigkeit in der Natur wie im Geiste hindurchzieht, darum das dem Denken und Seyn Gemeinsame, d. i. das was in der Thätigkeit des Denkens und Seyns auf dieselbe Weise wiederkehrt, also den Gegensatz vermittelt und die Harmonie zwischen beiden begründet.

Anm. Die Bewegung selbst ist eine dem Geiste und der Natur ursprüngliche und einfache Grundthätigkeit, die nur wahrgenommen und nachgewiesen, nicht aber begrifflich bestimmt werden kann. Denn jede Erklärung derselben setzt die Bewegung voraus, sie selbst aber wird nicht durch ein Anderes und Höheres, sondern nur durch sich selbst erkannt.

§. 80.

Die Möglichkeit der Erkenntniß, in der sich Denken und Seyn vereinigen, beruht demnach darauf, daß beide ein und derselben Grundform der Thätigkeit, der Bewegung, folgen.

§. 81.

Wie steht es aber mit der **Nothwendigkeit**, also mit der **Gewißheit** der Erkenntniß?

Da die Grundthätigkeit des Geistes und der Natur identisch ist, so hängt die Lösung dieser Frage von der Untersuchung ab: Welches sind die **unmittelbaren Erzeugnisse** der Bewegung, sey es der ideellen des Geistes oder der sinnlichen der Natur, die für beide **gemeinsame Bestimmungen** oder **Gesetze** abgeben, wodurch sie sich begegnen und auf eine nothwendige Weise einander durchdringen?

§. 82.

Erkennen ist das Denken, das ein **Seyendes** zum **Inhalte** hat; es ist darum wie das Denken überhaupt, zweifacher Art, ein das Ding wie es sich äußert oder erscheint **wahrnehmendes**; und ein in den hervorbringenden Grund der Erscheinung eindringendes d. i. **begreifendes** Erkennen. Jenes ist die **unmittelbare**, dieses die (durch Begriffe) vermittelte Erkenntniß. 1)

Es fragt sich daher: welches sind die aus der Bewegung stammenden dem Denken und Seyn gemeinsamen Bestimmungen in Bezug auf die **unmittelbare** und **vermittelte Erkenntniß**?

1) **Anm.** Die durch Begriffe vermittelte Erkenntniß oder die Erkenntniß aus Begriffen heißt auch die **discursive**, weil der Verstand beim Bilden der Begriffe quasi *discurrit* inter notas ad eas in unam repraesentationem (sc. conceptum) concipiendas, oder weil die ältern Logiker unter *discursus* überhaupt den Akt des Verstandes, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten, verstanden.

Zweites Kapitel.

Die unmittelbare Erkenntniß oder die Erfahrung.

I. Von der Erfahrung und ihren Bedingungen im Allgemeinen.

§. 83.

Das eigenthümliche Merkmal der Erfahrungserkenntniß ist, daß sie von dem Bewußtseyn begleitet wird, sie rühre von der Einwirkung des uns (sey es sinnlich oder geistig) gegenwärtigen Gegenstandes selbst her. Durch dieses Merkmal unterscheidet sich die Erfahrung von jedem andern Wissen, von Erinnerungen, Bildern der Phantasie, Träumen u. a.

§. 84.

Die Erfahrung heißt unmittelbare Erkenntniß, in sofern der Grund ihrer Gewißheit von nichts Anderem abgeleitet, sondern durch den wirkenden Gegenstand selbst vermittelt ist; ferner Wahrnehmung, in so fern sie ein wahr- d. i. ein wirklich-Nehmen des Gegenstandes ist.

§. 85.

In einem andern Sinne bedarf aber auch die Erfahrung der Vermittelungen, nämlich des äußern Sinnes bei den deßhalb sogenannten sinnlichen Dingen, und des innern Sinnes bei den deßhalb sogenannten übersinnlichen Dingen, wie bei der Wahrnehmung unseres eigenen Selbst und den Erscheinungen oder Offenbarungen des Geistigen in der Welt. So wird die Form eines Kunstwerks, seine Größe und

Figur u. s. w. durch den äußern Sinn wahrgenommen, die dadurch verwirklichte und sich offenbarende Idee durch das innere Auge des Geistes geschaut. Das schönste Gemälde ist, bloß mit dem äußern Auge geschaut, gemalte Leinwand; die in jener äußern Form sich offenbarende Idee erschließt sich nur dem verwandten innern Sinne, der Vernunft im weitesten Sinne des Wortes heißt.

§. 86.

Die Erfahrung ist deßhalb entweder, Sinnwahrnehmung (sensitive, empirische) oder Vernunftwahrnehmung (übersinnliche, intuitive.)

Jene ist ein unmittelbares Wissen des sinnlich Wirklichen, diese ein unmittelbares Wissen des geistig Wirklichen. Beides ist ein Erfahren, d. i. ein Vernehmen eines auf uns wirkenden Realen.

§. 87.

Ist demnach der Inhalt der Erfahrungserkenntniß durch die Wirkung des Gegenstandes selbst gegeben, so entsteht nun die Frage: Welches ist die Form jener Erkenntniß? d. i. welches ist die gemeinschaftliche Bedingung, unter welcher der Gegenstand auf den Geist wirkt, und dieser die Wirkung in das Selbst aufnimmt? Dieß führt auf die Lehre vom Raume und der Zeit.

II. Raum und Zeit.

§. 88.

Alle Gegenstände der Wahrnehmung stellen sich im Bewußtseyn dar unter den Formen des Raumes und der Zeit, d. i. als in Raum und Zeit befindliche

oder erscheinende Dinge. Beides sind Grundbestimmungen, die alles Leben zu beherrschen scheinen.

§. 89.

Was sind also Raum und Zeit? Sind sie etwas Objectives, außer unserer Anschauungsweise Vorhandenes? Oder sind sie etwas bloß Subjectives, Formen des denkenden Geistes, unter welchen er die Dinge auffaßt? Oder sind sie beides zugleich?

§. 90.

Nach der gemeinen Vorstellungsweise werden Raum und Zeit für etwas rein Objectives gehalten: der Raum für ein Wesen, das alle Dinge gleich einem Gefäß umfaßt, unendlich ausgedehnt und unendlich theilbar; die Zeit für eine den Dingen inwohnende, unbeschränkte Macht, welche ihre Kinder selbst gebiert und selbst verzehrt.

§. 91.

Dieser abentheuerlichen vom Denken nimmer zu fassenden Vorstellungsweise entgegen erklärte Kant Raum und Zeit für bloß subjective, ursprünglich im Geiste liegende Formen unseres Wahrnehmens.

Anm. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. S. 37. ff.

§. 92.

Der Beweis für diese Annahme einer Idealität des Raumes und der Zeit läßt sich auf folgende Gründe zurückführen:

a) Raum und Zeit sind keine empirische Begriffe, die aus der äußern Erfahrung abgezogen wären. Denn um überhaupt außer uns einzelne Dinge irgendwo nebeneinander, also im Raume, oder einzelne

Erscheinungen irgendwann zugleich oder nacheinander, also in der Zeit, vorstellen zu können, müssen die Vorstellungen von Raum und Zeit schon zu Grunde liegen. Sie müssen jedem Einzelnen, das wir in ihnen, also räumlich oder zeitlich, construiren wollen, vorausgehen; sie sind das prius, das einzeln Vorgestellte selbst das posterius.

§. 93.

b) Die Vorstellungen von Raum und Zeit haben nichts Zufälliges, sondern ihnen kommt das Merkmal der Nothwendigkeit zu. Denn wir können jeden einzelnen Gegenstand im Raume, und jede einzelne Erscheinung in der Zeit wegdenken, nicht aber den Raum und die Zeit selbst. Sie können also keine Attribute der Dinge seyn, sonst müßten sie mit diesen, wie die Wärme mit dem Feuer, die Flüssigkeit mit dem Wasser u. s. w. aufgehoben werden können nach dem Grundsatze: sablata re tollitur qualitas rei.

§. 94.

c) Ein besonders wichtiger Grund für die Subjectivität des Raum- und Zeitbildes wird von der reinen Mathematik, ihrer ewigen Wahrheit und Nothwendigkeit, hergenommen. Unabhängig von aller Erfahrung in rein innerer Anschauung construiren wir die Raum- und Zeitgröße als Figur und Zahl, und weissagen so gleichsam aus uns selbst heraus, wie wir die Dinge wirklich wahrnehmen werden.

§. 95.

Aus solchen Gründen wird nun gefolgert, daß Raum und Zeit a priori d. i. ursprüngliche, vor der Erfahrung vorhandene Formen des anschauen-

den Geistes seyen, also subjective Bedingungen, unter denen allein die Anschauung möglich werde; und zwar sey das Raumbild zunächst die Form, unter der wir das äußerlich Seyende oder Materielle, das Zeitbild die Form, unter der wir das innerlich Seyende oder das Geistige auffassen.

Anm. Das Wort Anschauung, vom Sehen hergenommen, wird nach philosophischem Sprachgebrauch hier immer von allen Erkenntnissen gebraucht, in denen sich das lebendige Bild des Gegenstandes selbst darstellt, im Gegensatze des das Leben zergliedernden begreiflichen Denkens.

§. 96.

Abgesehen von der vollen Richtigkeit der angeführten Gründe selbst, so muß und kann die Subjectivität der Vorstellungen von Raum und Zeit zugegeben werden; aber jene Gründe schließen nicht aus, daß Raum und Zeit zugleich auch etwas Objectives seyn können. Die Idealität jener Vorstellungen tritt keineswegs in Widerspruch mit der Aussage unseres Bewußtseyns, das räumliche Ausdehnung und zeitliche Entwickelung in der Erscheinungsweise der Dinge wahrnimmt, und darum von der Annahme ihrer Realität sich nicht lossagen kann.

Vielmehr setzt der von den apriorischen Constructionen der reinen Mathematik hergenommene Grund diese Realität nothwendig voraus, wenn anders Harmonie zwischen jenen Constructionen und den wirklichen Dingen statt finden, jene also nicht ihre gerühmte Gewißheit und Sicherheit verlieren soll.

§. 97.

Was sind nun aber Raum und Zeit, wenn sie

weder rein subjectiv noch rein objectiv begriffen werden können?

Eine befriedigende Antwort hierauf wird sich uns ergeben, wenn wir die Genesis jener Vorstellungen im Bewußtseyn, d. i. die sie erzeugenden Elemente etwas schärfer beobachten.

§. 98.

Wie entstehen also die Vorstellungen von Raum und Zeit?

Die Wahrnehmung kommt zu Stande durch eine vom Denken und Seyn ausgehende Thätigkeit, deren gemeinsame Form die Bewegung ist. Die Bewegung aber erklärt uns die Vorstellungen von Raum und Zeit.

Die Raumvorstellung nämlich entsteht, indem die Denkbewegung der anschauenden Seele den Gegenstand umgränzt und ihn von seinen Umgebungen, von dem was er nicht ist, sondert; die Zeitvorstellung, indem die Denkbewegung in den Denkakten Momente nach einander, die sie verknüpft, durchgehen muß.

§. 99.

Raum und Zeit sind also keine ursprünglich fertigen Formen des Bewußtseyns — eine abentheuerliche Vorstellung der Kantischen Theorie — sondern sie werden mit der Denkbewegung erzeugt; ihre Vorstellungen bilden sich unmittelbar aus derselben heraus.

In diesem Sinne sind sie subjectiv und *a priori.*

§. 100.

Beide sind aber auch zugleich objectiv und *a*

posteriori; der Raum ist in dem Außersichseyn der Dinge, was als Ausdehnung wahrgenommen wird, die Zeit in dem Werden der Dinge, namentlich der organischen Lebenserscheinungen, was als Entwickelung wahrgenommen wird, gleichsam verkörpert.

§. 101.

Raum und Zeit sind aber in dem Sinne objectiv, in welchem sie subjectiv sind. Ein Ding ist räumlich in so fern, als es einen Raum erfüllet, d. i. in so fern es gegen ein Anderes sich bewegt, einem Andern entgegentritt, und in dieser Thätigkeit sein Seyn behauptet; zeitlich, in so fern die Dinge die Bewegung in sich tragen, und in dieser zusammenwirkende Momente sich unterscheiden lassen.

§. 102.

Raum und Zeit können demnach so definirt werden:

Raum ist die äußere Erscheinung d. i. die Bethätigung oder Bewegung eines Dinges gegen das Andere; die Zeit das innere Maß jener Bewegung.

§. 103.

Diesem ihrem Begriffe gemäß ist das Verhältniß beider folgendes:

Raum ist das allgemeine Erzeugniß der Dinge als wirkender Kräfte, und seine Anschauung ist die unmittelbare That des denkenden Geistes; die Zeit ist mit dem Raum gegeben und in ihm enthalten als sein Maß.

Beide sind daher unzertrennlich: die Zeit ist im Raum und der Raum in der Zeit. Beide sind die unmittelbaren Erzeugnisse der ursprünglichen Bewegung, die sie nach zwei Seiten zur Anschauung bringen: der

Raum, der beschrieben wird, als die äußere Erscheinung der Bewegung: die Zeit als Summe der Momente, durch welche sich die Bewegung hinzieht.

Anm. Daher das physische Gesetz: die Geschwindigkeit, d. h. die bestimmte Bewegung sey das Verhältniß des Raums zur Zeit, wobei ein Zeitmoment als Einheit zu Grunde gelegt wird; oder das Fallgesetz: daß sich die Räume, wie die Quadrate der Zeiten verhalten.

§. 104.

Wenn Raum und Zeit unmittelbare Erzeugnisse der Bewegung sind, diese aber dem Denken und Seyn ursprünglich und gemeinsam angehört, so folgt hieraus:

a) die Harmonie zwischen Denken und Seyn in Bezug auf die Anschauung oder Wahrnehmung;

b) die apriorische Wahrheit und Nothwendigkeit der Mathematik, welche in ihren letzten Prinzipien von der Philosophie — so wie ihr dieß für die einzelnen Wissenschaften zu thun obliegt — begründet ist;

c) daß es einen ideellen und empirischen, einen geistigen und sinnlichen Raum gebe. [1]

1) Anm. Wenn Newton den Raum das Sensorium Gottes nennt, so hat er damit die Allwirksamkeit Gottes nicht begrifflich, aber anschaulich treffend bezeichnet.

§. 105.

d) Aus der vorgetragenen Theorie erklärt sich ferner die Unendlichkeit von Raum und Zeit. Jene ist nichts anderes als die über ihr jeweiliges Produkt hinausgehende Denkbewegung.

Indem diese nämlich den Raum und die Zeit erzeugt, liegt kein Grund in ihr, diese ihre Thätigkeit zu hemmen oder zu beschränken; sie geht vielmehr über ihr jeweiliges Produkt hinaus, und erzeugt sie von neuem.

So entsteht die Vorstellung von einer Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die sich aber sofort in ein bloß Ideelles auflöst, sobald wir auf ihre Quelle zurückgehen.

Raum und Zeit sind demnach nicht an sich unendlich, sondern sie werden in's Unendliche erzeugt, und der Geist beurkundet in solcher Thätigkeit die eigene Natur.

Anm. Aehnlich ist das Ergebniß in Bezug auf die behauptete unendliche Theilbarkeit des Räumlichen, ein in Widerspruch sich auflösender Begriff.

III. Gewißheit der Erfahrungserkenntniß und Einwürfe dagegen.

§. 106.

Nach dem Bisherigen beruht die Gewißheit und Wahrheit der Erfahrungserkenntniß auf folgenden Merkmalen ihres Begriffes:

a) auf ihrer Unmittelbarkeit, d. i. auf der Affection des der Seele (geistig oder sinnlich) gegenwärtigen, auf sie wirkenden Gegenstandes;

b) auf der hieraus folgenden Nothwendigkeit des Inhalts, vermöge welcher der Gegenstand nur so, wie er sich gibt, vorgestellt werden kann, es also nicht in der Willkühr liegt, ihn anders aufzufassen, wie dieß bei den Einbildungen möglich ist, die eben deßwegen nicht für wahr, d. i. für wirklich gehalten werden.

Anm. Nicht glauben wollen, was man hört und sieht,

oder ist das Gewissen und der Schönheitssinn erwacht, eine angeschaute gute That für nicht gut, und ein angeschautes schönes Werk für nicht schön halten wollen, das kann ein Mensch wohl mit Worten, nicht aber in der That; auch ist solches Beginnen eines vermeintlichen Verstandes noch zu allen Zeiten für Sophisteri gehalten worden.

Mit Recht sagt Jacobi: „Die Wahrheit ist nicht unser Werk, sondern wir sind ihr Werk" (Werke B. IV. 1. Vorr. S. XIII), und ein alter Spruch: *veritas sui index est et falsi.*

§. 107.

Die Einwürfe, die gegen die unmittelbare Wahrheit und Gewißheit der Erfahrung (von Seiten des Rationalismus [1]) und Scepticismus) erhoben werden, sind vorzüglich folgende:

a) Die Erfahrung soll unzuverläßig seyn, weil sie selbst lehre, daß ein und derselbe Gegenstand auf verschiedene Menschen einen verschiedenen Eindruck mache; was diesem angenehm, sey jenem widrig u. s. w.

Dieser Einwurf beruht auf Verwechselung der Wahrnehmung und Empfindung des einwirkenden Gegenstandes. Jene ist Gestaltung des Gegenstandes im Bewußtseyn, diese eine Stimmung der fühlenden Seele, sey es eine angenehme oder unangenehme, in welche sie durch die Einwirkung des Dinges versetzt wird. Die erste ist bei einem und demselben Gegenstand überall dieselbe, die letztere allerdings oft verschieden und nicht selten entgegengesetzt, weil im Gefühl der Mensch seine Individualität ausspricht. [2])

1) Anm. D. i. diejenige Ansicht über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß, welche diese, in so fern sie auf Gewißheit Anspruch machen kann, lediglich von dem Menschengeiste selbst erzeugt werden läßt.

2) Anm. Die angegebene Verwechselung findet besonders bei der sinnlichen Erfahrung und bei solchen Gegenständen, bei denen die Empfindung vorherrscht, wie bei Gerüchen, Geschmäcken, Tönen u. s. w. statt, aber auch bei der übersinnlichen. — Vergl. empir. Psychol. §. 29. Anm. 2. §. 71. —

§. 108.

b) Ein zweiter Einwurf ist davon hergenommen, daß man nicht unterscheidet zwischen sogenannten ursprünglichen Eigenschaften der Dinge und den abgeleiteten oder secundären. Jene sind solche, die den Dingen an sich, diese, die ihnen nur durch ihr Verhältniß zu dem wahrnehmenden Sinn zukommen, wie z. B. daß alle Dinge unter einem gewissen Sehwinkel rund, blau erscheinen.

Auch dies beweist nichts gegen die Wahrheit der Erfahrung selbst. Der Irrthum entsteht dadurch, daß eine erst anfangende und unvollständige Erfahrung sofort für eine vollständige gehalten wird.

Anm. Der Satz: die Sonne bewegt sich um die Erde, ist allerdings unwahr, aber nicht vom Standpunkte der Erfahrung aus; denn die Sache erscheint in Wirklichkeit so, es ist das sinnliche Bild jener Bewegung; nur diese wirkliche Erscheinung und nichts Weiteres kann und will die Erfahrung aussagen. In diesem Sinne ist der alte Satz: sensus fallunt zu verstehen.

§. 109.

c) Ein anderer Einwurf gegen die Wahrheit und Zuverläßigkeit der Erfahrungserkenntniß geht aus von der, namentlich von der Kantischen Schule urgirten, Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich.

Will mit diesen Worten gesagt werden, daß wir auf dem Standpunkte der Erfahrung nur die

erscheinende Dinge, d. h. die Dinge nach ihrer Beziehung und Wirkung auf uns, nicht aber nach dem, was sie außer dieser noch seyen, kennen lernen, so berührt der Einwurf die Wahrheit der Erfahrung gar nicht, welche ja von nichts anderem als dem wirkenden Dinge, d. i. von dem Dinge wie es in Wirklichkeit ist, zu wissen behauptet.

Es folgt daraus nur, daß die Erfahrung keine vollständige und erschöpfende Erkenntniß der Dinge, nicht aber, daß sie eine unwahre oder unrichtige gebe. Denn die Einwirkung des Dinges auf die wahrnehmende Seele kann nur durch das geschehen, was es ist, nicht aber durch das, was es nicht ist.

IV. Mängel der Erfahrungserkenntniß.

§. 110.

Wiewohl die Erfahrung wahre und gewisse Erkenntniß gibt, so vermag sie doch für sich allein den denkenden Geist nicht zu befriedigen. Denn da sie nichts anderes ist, als das Erzeugniß des auf uns (sey es geistig oder sinnlich) wirkenden Gegenstandes selbst, ohne zugleich den jene Wirkung hervorbringenden Grund kennen zu lehren, so haftet sie an der Oberfläche der Dinge und vermag für sich nicht in deren Tiefe einzudringen. Hieraus entspringen mancherlei Mängel der Erfahrungserkenntniß.

§. 111.

Vorerst nämlich fehlt ihr das Merkmal unbedingter Allgemeinheit. Die Erfahrung nämlich kann immer nur Einzelheiten geben, und lehret von diesen selbst, daß jede bei allem Gemeinsamen mit einem andern doch wieder durch eigenthümliche Merkmale sich von ihm unterscheide.

Die Erfahrung findet daher in Bezug auf ihren Umfang kein eigentliches Ende, wird nie fertig mit ihren Gegenständen, indem sie ihrem Wesen nach nie die Gewißheit davon haben kann, alle Merkmale an allen Dingen einer Art erschöpft zu haben.

Ist nun aber die Erfahrungserkenntniß nicht erschöpfend, sondern der steten Erweiterung fähig, so kann auf dem Standpunkte der Erfahrung, wenn sie sich selbst nicht untreu werden will, mit Sicherheit kein unbedingt allgemein gültiges Urtheil gefällt werden; sondern sie kann nur von ihrer jedesmaligen Sphäre, also eine bedingte Allgemeinheit aussagen.

§. 112.

Ein noch wichtigerer Mangel der Erfahrungserkenntniß, der aus ihrem Wesen entspringt, ist der innerer Nothwendigkeit.

Zwar dringt sich uns die Erfahrung mit Nothwendigkeit auf, d. i. wir müssen das, was sie gibt, so und nicht anders vorstellen. Aber warum wir uns dieß nothwendig so und nicht anders vorstellen müssen, also was der nothwendige Grund des von uns Gedachten sey, darüber gibt die Erfahrung selbst keinen Aufschluß.

Anm. Die Erfahrung liefert nur den Stoff der Erkenntniß, und sagt, daß Etwas so und so beschaffen ist. Aber der eigentliche Nerv des Denkens ist, die Dinge zu begreifen, d. h. sie in ihren nothwendigen Gründen zu erkennen. Nur in sofern eine Sache aus ihrem Grunde gewußt wird, gewinnt der Geist eine Macht über dieselbe und befriedigende wissenschaftliche Einsicht.

V. Das Seyn.

§. 113.

Mit der Erfahrung ist uns unmittelbar der Begriff des Seyns oder der Realität gegeben. Der-

selbe enthält kein anderes Merkmal, als daß er das von unserem Denken Unabhängige, für sich Bestehende, bezeichnet.

Es ist ein einfacher Begriff, der nicht für sich, sondern nur in Bezug auf das Denken bestimmt werden kann.

§. 114.

Der Begriff des Seyns ist vom Denken nicht willkührlich aufgenommen oder von ihm frei erzeugt, sondern vielmehr ihm mit Nothwendigkeit gegeben, d. i. das Denken muß das, was Gegenstand der Erfahrung ist, unbedingt setzen.

§. 115.

Das Seyn ist also nicht für eine Eigenschaft der Dinge, sondern als ihre unbedingte Setzung (absolute Position) zu erklären, d. i. es ist mit dem Seyn über die Natur und Beschaffenheit des Seyenden selbst nichts ausgesagt, als daß es dem Denken gegenüber mit Nothwendigkeit gesetzt werden müsse, ohne welche Setzung das Ding gar keine Merkmale haben könnte.

§. 116.

Es fragt sich nun, wie dringt das Denken in die Natur und Beschaffenheit des von ihm mit Nothwendigkeit Gesetzten, d. i. des Seyenden ein? Dieß führt uns auf das begreifende Denken oder die vermittelte Erkenntniß.

Drittes Kapitel.

Die vermittelte Erkenntniß, oder die Erkenntniß aus Begriffen.

I. Bestimmung der Aufgabe.

§. 117.

Durch das anschauende Erkennen oder durch

die Erfahrung erhält das Denken ein Material, das es zergliedernd bearbeitet, um die Dinge in ihrem Grunde zu ergreifen, d. i. zu begreifen, wodurch und wozu sie sind?

In dieser Frage nach dem genügenden Grunde ist das eigentliche Ziel des Denkens enthalten.

§. 118.

Die Untersuchung über das begreifende Erkennen hat sich demnach auf folgende Punkte zu beziehen:

a) Wie verhält sich das begriffene Ding zu dem angeschauten, d. i. welches ist das logische Verhältniß zwischen Begriff und Anschauung.

b) Unter welchen Grundformen dringt das Denken in das Seyende ein, um es in seinem Grunde zu ergreifen? oder welches sind die nothwendigen Gesichtspunkte, sogenannte Kategorien oder Stammbegriffe, durch welche das begreifende Denken die Erkenntniß der Welt vermittelt?

c) Sind jene Grundformen zugleich wesentliche Bestimmungen des Denkens und Seyns, so daß durch ihre Vermittelung von dem einen zu dem andern zu kommen ist, und die Erkenntniß der Dinge der Natur dieser in Wahrheit entspricht, also auf objective Gültigkeit Anspruch machen kann?

II. Logisches Verhältniß des Begriffes und der Anschauung.

§. 119.

Die Quelle des Begriffes ist die Anschauung, mittelbar also das reale Ding selbst, das durch seine Wirksamkeit die Anschauung erregt, aus der seiner-

seits das Denken durch Zergliedern und Verbinden den Begriff bildet.

§. 120.

Das begriffene Ding oder der Begriff ist demnach das geistige Gegenbild des Dinges, so wie das angeschaute oder die Anschauung das sinnliche ist.

Jener ist die Vorstellung des Dinges, das den Grund desselben, das sogenannte Wesen, enthält, diese die Vorstellung der Erscheinung des Dinges.

§. 121.

Hat der Begriff den Grund als das Wesen des Dinges zum Inhalte, so ist der ganze Kreis der einzelnen Erscheinungen, als deren gleichbleibender Grund er stets wiederkehrt, sein Umfang. So ist z. B. der Begriff des Kreises oder der Begriff der Pflicht dasjenige, was bei jedem wirklichen Kreis oder bei jeder pflichtmäßigen Handlung als fester Grund dieser Erscheinungen wiederkehrt, ohne welchen diese das nicht wären, was sie sind, sondern nothwendig als ein Anderes erschienen.

§. 122.

Die Anschauung ist also gleichsam der erscheinende Begriff, dieser selbst aber die innere gestaltende Seele des Dinges. Beide sind nicht außer und neben einander, sondern in einander, und werden das Eine durch das Andere, indem sie sich gegenseitig ergänzen, zur Klarheit und zum Verständniß erhoben.

§. 123.

Zunächst ist uns nur die Erscheinung gegeben. Es ist Aufgabe der Wissenschaft, durch diese den Begriff des Dinges zu finden.

Wie vermag dieß aber das Denken? Was hat es für Mittel, die Erscheinungen klar zu machen bis auf ihren Grund?

Anm. Wird der Begriff in seiner angegebenen vollen Bedeutung und nicht als leere Abstraction genommen, so kann die Philosophie mit Herbart richtig als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung bestimmt werden.

III. Die Kategorien und ihre Ableitung.

§. 124.

Die allgemeinen Gesichtspunkte, von denen geleitet das Denken die Dinge auffaßt, um sie zu begreifen, d. i. sie in ihrem Grunde zu erkennen, heißen seit Aristoteles Kategorien, d. i. allgemeine und nothwendige Aussagen des Denkens von sich selbst, wie von der Natur der Dinge.

Kant nannte sie Stammbegriffe der Verstandes, weil sie als ursprüngliche Begriffe das begreifende Denken bedingen, wie die Grundformen des Raumes und der Zeit das anschauende.

§. 125.

In Angabe der Zahl und in der Erklärung der Kategorien, durch welche das Denken auf eine nothwendige und allgemeingültige Weise in sich selbst bestimmt ist, und hinwiederum alles Seyn bestimmt, weichen seit Aristoteles die verschiedenen Systeme verschiedentlich von einander ab, besonders wegen Mangels eines festen Prinzips der Ableitung.

Es fragt sich demnach, wie haben wir die Kategorien abzuleiten, und diesem Prinzipe gemäß zu erklären?

Anm. Aristoteles verzeichnet zehn Kategorien: Substanz (ὀυσια), die Größe (ποσον), das Verhältniß

(πρός τι), die Beschaffenheit (ποιον), den Ort (που), die Zeit (ποτε), das Liegen oder den Zustand (κεισθαι), das Thun (ποιειν), das Leiden (πασχειν), das Haben (ἐχειν).

Kant leitet die Kategorien aus den logischen Urtheilsformen ab.

§. 126.

Die ursprüngliche That des selbstbewußten Geistes ist das Denken. Das Wesen des Denkens ist aber die ihm wie dem Seyn gemeinsame Bewegung.

Es fragt sich also, welche Begriffe gehen aus der Denkbewegung, gleichsam als Ur- und Stammbegriffe aller übrigen, unmittelbar hervor?

§. 127.

Begriffe überhaupt entstehen dadurch, daß das Denken das, was in einem innern oder äußern Daseyn beharrlich wiederkehrt, beobachtet und festhält. Ebenso bilden sich die Kategorien als die Urbegriffe dadurch, daß das Denken, weil es eine selbstbewußte und freie Thätigkeit ist, seine eigene That beobachtet, und das was sich darin als eine durchgehende Bestimmung offenbart, anschaut.

Durch solche erfahrungsmäßige Auffassung der Denkbewegung selbst ergeben sich als Grundkategorien die der Substantialität, Causalität und des Zweckes.

IV. Die Kategorie der Substantialität.

§. 128.

Indem das selbstbewußte Ich in jeder Denkbewegung sich als das Beharrende schaut, als das, was als sich gleichbleibende Einheit im Wechsel der Thätigkeiten wiederkehrt, erzeugt es die Kategorie der Substantialität.

§. 129.

Sie enthält also zwei Momente: **Einheit** und **Vielheit**, und zwar Einheit in der Vielheit.

Die Einheit im Vielen heißt **Substanz**, das Viele sind die **Accidenzen** derselben.

Die **Substanz**, als die in dem Vielen sich bethätigende und beharrende **Einheit**, ist nicht Folge des Vielen, sondern das, wodurch und worin das Viele besteht.

Anm. Der Ausdruck **Substanz** ist Uebersetzung des **Aristotelischen** ὀυσια und bezeichnet das **beharrende Seyn** im Gegensatz des **wechselnden**. Andere Bezeichnungen dieser Kategorie sind: **Ding** und **Eigenschaften** oder **Attribute**, **Subject** und **Prädicate**.

§. 130.

Das **Verhältniß** zwischen Substanz und Accidenz ist demnach das der **Inhärenz**, d. i. die Accidenzen inhäriren der Substanz als **ihrem innern Grunde**, und haben ihren Bestand in dieser; die Substanz dagegen kommt durch die Accidenzen zur **Erscheinung**. Beide haften in einander in lebendiger Wechselwirkung, und sind nicht **neben**, noch **außer** einander.

Anm. Man faßt allerdings die ganze Kategorie flach auf, wenn die Accidenzen als **äußerliche Zuthaten** der Substanz, die sich zu dieser zufällig verhalten, dargestellt werden; aber die Substanz wird verflüchtigt, wenn man sie zum Product der Accidenzen macht; vielmehr ist es die die Accidenzen zusammenhaltende Macht der Substanz, welche im Wechsel jener beharret. Dieß, aber auch nicht mehr, folgt unmittelbar aus der Ableitung der Kategorie.

V. Die Kategorie der Causalität.

§. 131.

Das Verhältniß der Inhärenz zwischen Substanz

und Accidenzen zeitlich aufgefaßt, geht in das der Causalität über.

Indem nämlich das substantielle selbstbewußte Ich seine Thätigkeiten oder Accidenzen als seine That schaut, erzeugt es die Kategorie der Causalität.

§. 132.

In dieser treten demnach wieder zwei Seiten hervor: die erzeugende Thätigkeit und die erzeugte That, die causa efficiens und das effectum, jene als Ursache, diese als Wirkung.

§. 133.

Das Wesen der Causalität wird durch die Bewegung erklärt; es ist die von einer Thätigkeit zu der ihr vorangehenden, als dem Grunde, von dem sie ausgeht, rückwärtsschreitende Bewegung.

§. 134.

Durch dieses Wesen der Kategorie ist das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung bestimmt. Es ist das der Congruenz.

Da nämlich die Wirkung aus der Ursache hervorgeht, diese aber nur Ursache ist, in sofern sie in die Wirkung übergeht, d. i. in dieser ihre Thätigkeit offenbart, so ist die Wirkung als solche in allen ihren Theilen durch die Ursache nothwendig bedingt, und kann nichts Anderes enthalten, als was die Ursache enthält.

Ursache und Wirkung entsprechen sich völlig einander, und messen sich in qualitativer Beziehung gegenseitig.

§. 135.

Hieraus folgt aber nicht eine allseitige Identität beider. In quantitativer Beziehung kann das Da=

seyn, in sofern es Ursache wird, mehr und Anderes enthalten, als der Theil, der in die Wirkung übergeht.

Dasselbe gilt auch umgekehrt, indem die Thätigkeit jeder Ursache in der Welt abhängig und begleitet ist von negativen und positiven Bedingungen.

Anm. Hiernach ist der Sinn des Satzes zu bestimmen, daß kleine Ursachen oft große Wirkungen haben.

§. 136.

Das entwickelte Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung heißt Causalnexus. Er trägt in sich das Merkmal innerer Nothwendigkeit, und spricht seine Allgemeingültigkeit in dem Grundsatze aus: Alles was ist und wird, hat nach seinem Seyn und Werden seine zureichende Ursache, oder negative: Nichts von ungefähr.

§. 137.

Da die Causalität das innere Band ist, das die Dinge verknüpft, und dem Denken den leitenden Faden an die Hand gibt, um von der Erkenntniß des Einen zum Andern zu kommen, so hat der Scepticismus besonders gegen diese Kategorie und ihre objective Anwendung Einwürfe erhoben.

Es wird nämlich von Seiten der Sceptiker [1]) behauptet: die Kategorie sey eine unbedingte Anwendung des zweifelhaften Satzes: *post hoc, ergo propter hoc*. Sie habe nämlich in einer Gewohnheit des Menschengeistes ihren Ursprung, Dinge, die dieser wiederholt in derselben Succession wahrgenommen, sofort in nothwendiger innerer Verbindung zu denken, und als Ursache und Wirkung zu setzen.

1) Anm. So besonders von dem scharfsinnigsten Sceptiker der neuern Zeit *Dav. Hume* in **Enquiry concerning human understanding**.

§. 138.

Hierauf ist zu erwidern:

a) Die sceptische Bestreitung des Causalitätsgesetzes stützt sich auf das äußere Merkmal der Ursache und Wirkung, auf das der zeitlichen Succession; dieß Nach — etwas sey als eine äußere Verbindung etwas bloß zufälliges, das eine innere Verbindung, das nothwendge Hervorgehen des Einen aus dem Andern nicht begründe. Es sey, wie wenn Jemand aus der steten Aufeinanderfolge von Tag und Nacht schließen wollte, sie verhielten sich wie Ursache und Wirkung zu einander.

Aber der Einwurf beruht auf einer sophistischen Verdrehung der Sache. Denn wiewohl die Succession ein äußeres Kennzeichen der Causalität ist, so erschöpft sie doch das Wesen derselben nicht. Nach diesem sagt sie vielmehr: *ex hoc*, ergo post hoc. Ursache ist nicht das, worauf ein Anderes folgt, sondern ein solches, wodurch und vermöge dessen ein Anderes wird und ist.

§. 139.

b) Da also das Causalitätsverhältniß durchaus keine bloß äußere und darum zufällige, sondern eine innere und darum nothwendige Verbindung ist, so kann der Verstand überall unmöglich vom Causalgesetze abstrahiren, will er nicht sich selbst verläugnen, d. i. Unverstand werden.

Anm. In Bezug auf die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Causalgesetzes bemerkt Hume selbst nicht ohne Widerspruch mit sich: „Ueber die Anwendung und den Gebrauch jenes Gesetzes im Leben könne durchaus kein Zweifel Statt finden, indem wir im Leben wie in der Wissenschaft keinen Schritt thun könnten, ohne uns auf das Causalgesetz zu stützen, so daß, wenn wir auch nicht im Stande seyen, seine Objectivität wissenschaftlich zu be-

gründen, wir doch immer genöthiget seyen, zu ihm zurückzukehren, und ihm Glauben zu schenken."

So schwankt Hume selbst zwischen Anerkennung und Abläugnung des Causalverhältnisses, eben weil er nicht von einem ursprünglichen Prinzip ausgeht.

VI. Die Kategorie des Zweckes.

§. 140.

Indem das substantielle selbstbewußte Ich das Ziel seiner Thätigkeit schaut, erzeugt es die Kategorie des Zweckes. Kein Ziel kann aber gesetzt werden, ohne das, was dahin führt, ohne dahin leitenden Weg.

§. 141.

Es schließt demnach auch diese Kategorie zwei entgegengesetzte Momente in sich, Zweck und Mittel.

Zweck ist eine Thätigkeit, die sich zu einem bestimmten Ziele selbst vollzieht; das was der Zweck fordert, um sich zu vollziehen, heißt Mittel [1].

1) Anm. Das, aus der Voraussetzung Nothwendige (το ἐξ ὑποθεσεως ἀναγκαιον) nach Aristoteles.

§. 142.

Das Verhältniß zwischen Zweck und Mittel ist demnach das der Wechselwirkung, d. i. beide fordern und setzen sich gegenseitig; das Eine ist nur für das Andere, auf das es bezogen wird; der Zweck ist in Bezug auf die Mittel, durch die er sich verwirklicht, und die Mittel in Bezug auf den Zweck, dem sie dienen, und die er durchdringt, um ihnen seine Natur einzuprägen.

Anm. So ist z. B. der Zweck des Auges das Sehen. Damit dieser Zweck oder Gedanke sich realisire, übt er seine Macht über die blinde Materie, die er dem Lichte verwandt schafft; er offenbart seine Macht ferner in der ganzen Construction des Auges, in dem alle Theile das

Ihrige zur Vollziehung jenes Zweckes beitragen, auf eine so bewunderungswürdige kunstvolle Weise.

§. 143.

Das Wesen dieser wichtigen und weitgreifenden Kategorie wird uns ebenfalls durch die Bewegung klar. Wie in der Causalität der terminus a quo der Denkbewegung, so offenbart sich in der Kategorie des Zweckes der terminus ad quem derselben. Sie ist die vorwärtsschreitende, der Thätigkeit das Ziel setzende Denkbewegung.

§. 144.

Wiewohl aber der Zweck zunächst als das Ziel der Thätigkeit sich offenbart, so erschöpft dieß sein Wesen nicht.

Denn soll der Gedanke, der in dem Ziele zur vollen Erscheinung kommt, wirklich erfüllt werden, so muß er nothwendig schon das Vorausgehende, den ganzen Verlauf der Thätigkeit in ihrem Anfang und ihrer Fortentwickelung, beherrschen.

Der Gedanke also, der sich in dem Zwecke verwirklicht, muß, um überhaupt möglich zu seyn, dem Ziele, indem er seine Vollendung erreicht, vorausgehen, und mit der wirkenden Ursache selbst ideell verwachsen seyn.

§. 145.

Der Zweck wird also Zweckursache (causa finalis), d. i. der Gedanke des Zweckes bemächtiget sich der wirkenden Ursache als des Stoffes oder Mittels, und nöthiget sie zu der Thätigkeit, die er fordert.

So ist der Gedanke des Zweckes das Erste und Letzte, die schöpferische Macht, die den Stoff sich aneignet, und das Ganze wie die Theile bestimmt.

Diese bedeutungsvolle Wahrheit gilt im Reiche des Geistes wie in dem der Natur.

§. 146.

Alles menschliche Wirken, das freie geistige wie das gebundene handwerksmäßige, zeigt in anschaulicher Weise die den Stoff wie das Ganze der Ausführung nach allen seinen Theilen bestimmende Macht des Zweckes.

So bestimmt z. B. beim künstlerischen Wirken der Zweck der Darstellung eines Kunstwerkes die Wahl des Stoffes, das Maß der Gestalten u. s. w. Selbst dem Handwerker steht in der Arbeitsstunde stets der Zweck der Arbeit unverrückt vor Augen und bestimmt das Ganze, wie die Einzelnheiten seines Geschäfts.

§. 147.

Die Natur offenbart dem denkenden Beobachter in dem ganzen Kreise ihrer wundervollen Erscheinungen und Gestaltungen die große Thatsache der Zweckmäßigkeit.

Belege dazu liefert die gesammte Wissenschaft der Natur. Jene ist in dem Grade in das Verständniß der Naturdinge eingedrungen, in welchem sie den Zweck derselben durch fortgesetzte Beobachtung und Combination begreift.

Anm. In den organischen Schöpfungen offenbart uns z. B. die Natur wahre, in sich vollendete Kunstwerke, zu deren Verständniß uns, wie dieß Cuvier namentlich in Bezug auf die thierischen Organismen auf eine eben so schöne als unwiderlegliche Weise dargethan hat, der Zweckbegriff den Schlüssel in die Hand gibt.

a) Die eigenthümliche Organisation der einzelnen Thiergattungen, vermöge welcher das Ganze wie alle Theile des Organismus zum Leben und zu der Bestimmung des Geschöpfes in vollkommener Uebereinstimmung stehen, zeigen die schöpferische Macht und Einheit des Zweck-

gedankens. Dieser bemächtigt sich als bildende Seele der einfachen elementaren Stoffe, wandelt sie um und gibt ihnen diejenigen Eigenschaften, die sie haben müssen, um durch sie die Thätigkeit zu vollführen, die er beabsichtigt. Was hat z. B. die blinde Materie mit dem Lichte gemein? Durch den Zweck des Sehens wird sie im Auge diesem verwandt. Eben so zeigt sich auch bei den übrigen Sinnen zwischen ihrer Beschaffenheit und ihren Verrichtungen eine Harmonie, die (durch den Zweck dieser) vorher bestimmt ist, ehe sie selbst eintreten.

b) Ueberhaupt sind die Organe des Leibes in ihrem Bau und in ihren Formen ohne den Zweck, für den sie sind, nicht zu begreifen, und die neuere Physiologie hat in der Kenntniß der wundervollen Architektonik der Natur gerade dadurch so überraschende Fortschritte gemacht, daß sie sich vom Begriffe des Zweckes leiten ließ. Die Beschaffenheit der Bewegungsorgane, angemessen dem Elemente, in dem sich das Thier bewegen soll, ist durch den Zweck der Ortsveränderung, die des Athemorgans durch den Zweck des Athems, der ganze Bau und die Lebensökonomie des Thieres durch seine Ernährung verständlich. S. die scharfsinnigen Erläuterungen des Zweckbegriffs bei Trendelenburg.

§. 148.

Das wichtige und bedeutungsvolle Ergebniß aus der Zergliederung des Zweckbegriffes ist:

a) Wo der Zweck erscheint — und er ist als Thatsache in der Schöpfung verwirklicht — da erscheint ein Gedanke, der will, d. i. zu einer bestimmten Absicht sich vollführt.

b) Der Zweck ist darum gleichsam die den Dingen inwohnende Seele (nach Plato das Göttliche in den Dingen), der Gedanke, der sich der wirkenden Ursache als des Stoffes oder Mittels (von Plato das Nothwendige genannt) in seiner eigenthümlichen Weise aneignet, ihm seine Spuren eindrückt, und dadurch in der Wirkung zur äußern Erscheinung kommt.

c) Aber die Seele ist vor dem Leibe; der Gedanke des Zweckes, der sich in der Wirkung vollendet, ist das nothwendig Vorausgehende, das die Ausführung des Ganzen und der Theile Bestimmende.

§. 149.

d) Der Zweck kehrt demnach das Causalverhältniß um; die Wirkung, nach dem Causalnexus das Nachfolgende, wird das Erste, die wirkende Ursache, dort das Frühere, wird das Mittel. Das Auge sieht, aber das Sehen, seine Wirkung, hat sich das Auge gebaut; die Organe des Mundes sprechen, aber die Sprache, diese Selbstäußerung des Geistes, hat sich jene Organe so beweglich gebildet.

e) Der Geist, aus dem der Gedanke des Zwecks stammt, ist darum der Anfang und das Ende. [1]) Die wirkende Ursache, für sich blind und zufällig, wird durch den ihr eingepflanzten Zweck ursprünglich bestimmt und nothwendig.

f) Durch den Zweck wird die Natur demnach verklärt, eine Offenbarung des freien bewußten Geistes, der den Zweck entwirft und vollführt, und der deßhalb auch die verwirklichten Zwecke seinerseits zu verstehen vermag.

1) Anm. Wer die wirkende Ursache zum ausschließlichen Prinzip wissenschaftlicher Erkenntniß macht, dem bleiben die größten Erscheinungen der Natur unerklärliche Räthsel. Die sogenannten Naturursachen sind für sich blind und leblos, und erklären die Dinge nicht; denn wie sollte das zweckmäßige Wirken — die große Thatsache der Natur — abgeleitet werden können von einem blind d. i. bewußtlos Wirkenden? Die Thierwelt aus den Urbläschen des Urschleims entstehen lassen u. s. w., heißt in Wahrheit nichts anderes, als sagen: hier entstand einmal ein Fisch, dort ein Vogel, ohne daß man weiß wie? —

Nur als verwirklichte Gedanken einer nach Zwecken wirkenden Ursache, also als die beabsichtigten Werke eines persönlichen Gottes, hören die Naturkräfte auf, ein Spiegelbild menschlicher Vorstellungen zu seyn; sie werden schöpferische, lebendige Mächte, deren Erzeugnisse wahre Kunstwerke sind, und in deren Verständniß der Menschengeist eindringen kann, da er in seiner eigenen zweckmäßigen Wirksamkeit ein schwaches Nachbild jener göttlichen erblickt. — Das mag freilich die mechanische Ansicht der Natur nicht eingestehen, weil so etwas der Hoffahrt eines vermeintlichen Verstandes entgegen ist.

VII. Abgeleitete Kategorien.

§. 150.

Gleich wie die zergliederten Grundkategorien der Substantialität, der Causalität und des Zweckes aus der ursprünglichen Denkbewegung als deren unmittelbare That hervorgehen, so erzeugen diese Urbegriffe ihrerseits eine Reihe von Begriffen, die in jenen enthalten sind und deren Umfang bilden. Wir nennen sie abgeleitete Kategorien; sie bilden mit jenen die haltenden Grundfäden in dem reichen Gewebe unserer Erkenntniß.

§. 151.

Die Substanz als thätige Ursache ihrer Accidenzen gibt den Begriff der Kraft; die Accidenzen als Wirkungen heißen Aeußerungen (Erscheinungen) der Kraft.

Diese ist das Innere (Intensive), jene das Aeußere (Extensive).

§. 152.

Die in sich abgeschlossene Substanz ist das Ganze, die Accidenzen als ihre Erzeugnisse sind die Theile; jenes ist das Gemeinsame, wodurch die

Theile entstehen, und als Glieder, die das gemeinsame Leben des Ganzen durchströmt, durch einander bestehen.

§. 153.

Aus der Beziehung der Substanz zu ihren Accidenzen, der Ursache zu ihrer Wirkung ergeben sich die wichtigen Begriffe der Wechselwirkung und Entwickelung.

Indem nämlich die Substanz als das Ganze in ihren Accidenzen als den Theilen, die Ursache in der Wirkung sich äußert, diese Aeußerung aber das ist, was die Substanz zur Substanz, die Ursache zur Ursache macht, und ohne welches diese nicht wären, was sie sind, so entsteht der Begriff der Wechselwirkung.

Dieser sagt demnach aus: Eines ist nur durch das Andere; was Wirkung ist, ist eben so sehr Ursache, und die Ursache eben so sehr Wirkung. Es sind Glieder, die sich wechselseitig fordern und voraussetzen, also wirken und gegenwirken.

§. 154.

Die Ursache ist nicht an sich Wirkung, und die Wirkung ist nicht an sich Ursache, sondern beide sind es nur durch das Werden, d. i. durch Einheit ihres Seyns und ihrer Thätigkeit.

Der Begriff des Werdens erklärt den der Entwickelung, als einer rein aus sich und in sich beweglichen Thätigkeit, deren einzelne Momente sich wie Grund und Folge gegenseitig bedingen, und in einander enthalten sind.

Anm. Hegel bestimmt das Werden als die Einheit des Seyns und Nichtseyns. Während der Tag wird, ist er schon da und auch noch nicht da.

§. 155.

Die entwickelten Begriffe geben, wenn der Zweck

sie sich aneignet und gleichsam in ein Centrum sammelt, die Elemente des **Organismus**.

Dieser ist der Begriff einer Substanz, in welcher ein Zweck sich verwirklicht, und als inwohnendes Prinzip **Stoff** und **Form** in rein innerer Thätigkeit bestimmt.

Der **Zweck**, die Macht des Geistes, bauet aus dem Stoffe die **eigenthümliche organische Materie** des Leibes.

Auch die **Form** ist nicht von Außen gegeben, sondern von innen erzeugt, und erscheint als vom Zweck bestimmtes **Maß** des Dinges, in Beziehung auf das Wesen desselben als bedeutsames **Ebenmaß**.

So wird das Organische in Wahrheit zum **Symbolischen**, indem der **innere** aus dem Ganzen die Theile **bildende Gedanke des Zwecks** in der **Form zur äußern Erscheinung** kommt, und daraus als aus seinem Erzeugnisse vom denkenden Geiste aufgefunden und zum Verständniß gebracht werden kann.

Anm. „In diesem Sinne darf man sagen, daß die Formen der (organischen) Erscheinungen die Schriftzeichen Gottes sind." Trendelenburg. — Die Bedeutsamkeit des Maßes der Dinge — im Reiche des Geistes und der Natur — hat besonders **Plato** tief erkannt und zur Basis seiner philosophischen Weitanschauung erhoben. Auch **Longinus** (Fragm.) sagt: *προηλθε δε το μετρον ἐκ θεου, μετρῳ τα τε οὐρανια και ἐπιγεια κεκοσμηκοτος ἁρμονια γαρ τις ἐστι και τοις ἐπουρανιοις και ἐπιγειοις.*

§. 156.

Dem **Organismus** steht gegenüber der **Mechanismus**; in diesem bethätiget sich zwar auch der Zweck, aber nicht als ein immanenter, sondern als ein von Außen (durch einen fremden Verstand) gegebener. Deßhalb verhalten sich hier auch die Theile nur äußerlich zu einander, stehen nicht in **innerer Wechselwir-**

kung, wie beim Organischen, vermöge welcher bei diesem die Theile als Glieder wechselseitig Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck sind.

VIII. Die modalen Kategorien.

§. 157.

Die modalen Kategorien beziehen sich nicht auf die Bestimmung dessen, was ein Ding ist, sondern wie es vom Geiste erkannt wird. Es sind also Begriffe, welche aus der Beziehung des Dinges zu dem auffassenden und begreifenden Denken, also in Bezug auf das Wie des Erkennens, hervorgehen.

§. 158.

In dieser Hinsicht heißen die Dinge Erscheinungen und zwar in doppeltem Sinne; einmal in sofern sie Gegenstand des auffassenden Denkens, also der Wahrnehmung, sey es der innern oder äußern, sind; sodann in so fern sie Aeußerungen, Offenbarungen ihres thätigen Grundes sind.

§. 159.

Die erkannte wirkende Ursache und der erkannte bestimmende Zweck heißen in Bezug auf das, was aus ihnen begriffen wird, Grund.

Da Ursache und Zweck in der Wirkung ihre Spuren offenbaren, so heißt diese Erkenntnißgrund (ratio cognoscendi,) indem der denkende Geist von diesem aus auf jene als den, dem Sinne verborgenen, Gründen der Sache (causa essendi) rückwärts schließt und die Einsicht in sie gewinnt.

Die Erkenntniß aber vollendet sich dadurch und wird ein freies Eigenthum des denkenden Geistes, wenn dieser aus dem gefundenen Realgrunde vorwärts die Erscheinung construirt, und so gleichsam durch

eine schöpferische That die Sache aus ihrem Grunde nachschafft.

§. 160.

Der Realgrund ist, so weit unsere Erfahrung des Endlichen reicht, nirgends eine absolute Einheit, sondern überall finden wir die wirkenden Ursachen in Bezug auf ihre Thätigkeiten abhängig von verschiedenen mitwirkenden Thätigkeiten, als Bedingungen jener primitiven. Denn jede endliche Entwickelung geschieht in Folge der Erregung. So ist der Saame die Ursache der Pflanze; aber zu dieser seiner Wirkung entwickelt er sich erst, wenn er den natürlichen Reizen seines Keimes und Wachsens hingegeben ist.

§. 161.

Der volle Grund einer Sache liegt also nicht in der primitiven Ursache allein, sondern in einer Mehrheit von Bedingungen, deren lebendiges Band zu einem harmonischen Zusammenwirken, damit das beabsichtigte Produkt entstehe, eben die bestimmende Macht des weltbeherrschenden Zweckes beurkundet.

§. 162.

Die Erscheinung ist ein modaler Begriff des anschauenden, der Grund des begreifenden Denkens. Aus ihnen erklären sich die modalen Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Begriffe, bei deren Erörterung weniger auf den schwankenden Sprachgebrauch, als auf das was in der Sache liegt, Rücksicht zu nehmen ist.

§. 163.

Das Wirkliche ist das Wirksame, d. i. was der Sinn, sey es der innere oder äußere, auffaßt, weil es ihm entgegentritt. Das Wirkliche erweist sich durch

die eigene That, ist darum für das Denken Thatsache, und als solche von ihm unabhängig.

§. 164.

Wenn die wirkende Ursache und die mitwirkenden Bedingungen nur theilweise erkannt sind, so daß das Fehlende vom Denken ergänzt wird, so gibt das den Begriff der Möglichkeit.

Das Mögliche schließt also nur einen Theil des Grundes in sich, und ist in so fern etwas Unbestimmtes, das, je nachdem dies oder jenes hinzutritt, so oder anders wirklich wird.

Anm. Dieß ist die reale Bedeutung des Möglichen. Der Begriff bloß logisch aufgefaßt, sagt: possibile est, quod non implicat contradictionem.

§. 165.

Ist der hindernde Grund erkannt, warum Etwas nicht wirklich seyn kann, so entsteht der Begriff des Unmöglichen. Das Unmögliche ist demnach ein bloß Gedachtes, das mit Nothwendigkeit die Wirklichkeit ausschließt.

§. 166.

Sind nicht nur die wirkende Ursache, sondern alle mitwirkenden Bedingungen erkannt, warum ein Ding so und nicht anders wirklich ist, so entsteht der Begriff der Nothwendigkeit.

Dieser beruht also auf dem erkannten Verhältniß zwischen Grund und Folge, und sagt aus: daß die Sache ihrem vollen Grunde nach nicht anders wirklich seyn könne, daß das Gegentheil unmöglich sey

§. 167.

Es ist dieß indeß eine bloß negative und formale Bestimmung des Nothwendigen, nach welcher es das Unvermeidliche ist, d. i. das durch äußern Zwang

oder blinde Gewalt, darin kein Gedanke waltet, beherrschte.

Der positive Character des Nothwendigen besteht darin, daß es seinem vollen Grunde nach nicht anders sich verhalten könne.

Durch Einsicht in den vollen Grund, also in die wirkende Ursache und in den das Einzelne zu seinem Dienste vereinigenden Zweck wird dem Denken das den Erscheinungen zu Grunde liegende Allgemeine, offenbar, das eben das Nothwendige des Dinges ist, und Gesetz heißt, in so fern es die ganze Entwickelung bestimmt.

§. 168.

Die Einsicht in das Nothwendige beruht demnach auf der Erkenntniß des vollen Grundes, welche ihrerseits nur durch die Gemeinschaft des Denkens und Seyns möglich ist, so daß das Denken das Seyn bis zu seinem Grunde durchdringen kann. Hierauf beruht zugleich die Versöhnung des freien Geistes und der Nothwendigkeit.

§. 169.

Wird der Begriff des Zufälligen als das bestimmt, was nicht ursächlich bedingt sey, so ist es ein inhaltsleeres Wort, eine Geburt der Trägheit des Geistes und nicht des Denkens.

Der Begriff des Zufälligen erhellt an dem des Nothwendigen. Zufall nämlich ist das, was zum Nothwendigen, also zu dem durch seinen Grund in sich bestimmten, äußerlich hinzukommt. Eben darum, weil das Zufällige weder in der wirkenden Ursache noch in dem bestimmenden Zweck ursprünglich begriffen war, ist es dem Denken fremd und ihm undurchdringlich. So ist es, um ein bekanntes Beispiel des Aristoteles anzuführen, Zufall, wenn Jemand beim Ackern einen

Schatz findet. Hier tritt zu den durch den Zweck nothwendig bestimmten Thätigkeiten etwas Fremdes hinzu, das außer dem Kreise jener und darum auch der Berechnung liegt.

§. 170.

Wenn das Denken im Erfassen des Nothwendigen seine Größe zeigt, so erfährt es am Zufälligen seine Beschränktheit. Aber gerade dieß wird für den rastlosen Geist ein neuer Impuls zu weiterer Thätigkeit und Forschung, um seine Herrschaft über die Natur zu erweitern. Vieles was früher als zufällig erschien, wie die Bewegung der Planeten und Kometen, ist jetzt in seinen nothwendigen Naturgesetzen erkannt und der Macht des berechnenden Geistes unterthan.

Jemehr darum der denkende Geist in die Dinge eindringt, desto mehr schwindet das Zufällige, das für sich nicht grundlos, sondern ebenfalls nothwendig, also vom Gedanken bestimmbar, ist.

IX. Objective Gültigkeit der Kategorien.

§. 171.

Haben die Kategorien bloß subjectiven Werth, als nothwendige Gesichtspunkte alles Denkens, wobei es aber ungewiß bliebe, ob das Wesen der Dinge ihnen entspräche? Oder sind sie zugleich in den Dingen objectiv, und deren innerste Natur, so daß der denkende Geist von ihnen geleitet zu einer wahren Erkenntniß der Welt gelangt?

Diese berühmte Frage, der gordische Knoten der Philosophie, ist durch das Prinzip der Ableitung von vorn herein gelöst.

Die Bewegung ist das dem Denken und Seyn Gemeinsame, das die beiden Welten, die geistige und äußere vermittelnde. Sie ist die reale schöpferische

Macht im Denken, und die ideale gestaltende Kraft in den Dingen; darum müssen auch die unmittelbaren Erzeugnisse aus ihr, die Kategorien, dem Denken und Seyn gemeinsame Bestimmungen seyn.

§. 172.

Sind demnach auch die Kategorien unmittelbar aus der Denkbewegung des Geistes erzeugt (was dem Idealismus zugegeben werden muß,) so folgt daraus nicht, daß sie in der Natur der Dinge nicht wirklich sind. Ihr subjectiver Ursprung zeugt nicht gegen ihre objective Bedeutung, so wenig als der subjective Ursprung von Raum und Zeit deren Objectivität ausschließt.

§. 173.

Sind aber die Kategorien keine willkührliche Zuthat des Denkens zu den Dingen, sondern sind sie diesen gleichsam als gestaltende Seele eingeboren, so kann der Geist das Wesen der Dinge als sein eigenes Wesen erkennen; sein Denken ist in Wahrheit ein Nachdenken, ein Wiederdenken der objectivirten Gedanken in der Welt, die er als ein herrliches Kunstwerk schaut und erkennt, darin der Geist seine schöpferische Macht offenbart.

Dieß ist der richtige Sinn des vielfach gebrauchten Ausdruckes einer Identität des Denkens und Seyns.

Viertes Kapitel.

Die Erkenntniß aus der Idee, oder die ideale Erkenntniß.

I. Entwickelung der Idee.

§. 174.

Die Erkenntniß vollendet sich durch die Idee, zu deren Entwickelung und Verständniß der Zweckbegriff,

wenn seine tiefgreifende Bedeutung in den Schöpfungen des Geistes und der Natur verstanden wird, den Uebergang macht.

§. 175.

Durch den in der Welt verwirklichten Zweckbegriff erscheint diese als ein künstlerisches Ganze, in welchem wie in seinem lebendigen Leibe sich ein unendlicher Gedanke verwirklicht, von dem das Einzelne, als das Glied jenes Ganzen, sein eigenthümliches Maaß und Licht erhält.

Die volle Wahrheit des Einzelnen wird demnach nur durch seine Beziehung zum Ganzen, aus dem es als Glied stammt, erkannt. So offenbart sich z. B. in den einzelnen Organen des menschlichen Leibes ein bestimmter Zweckgedanke, wie in der wundervollen Construction des Auges das Sehen, in der der Bewegungsorgane die Ortsveränderung; aber diese selbst werden ihrer vollen Bedeutung und ihrem wahren Werthe nach erst durch die Beziehung zu dem Ganzen des menschlichen Lebens verstanden.

§. 176.

Es ist demnach die höchste Entwickelung und Aufgabe des Denkens, dessen rastlose Bewegung nur in der unbedingten Einheit des Ganzen Ruhe findet, das Einzelne im Ganzen, worin es wurzelt, zu erkennen.

Anm. Solche organische Ansicht der Welt verklärt den Begriff zur Idee, den Verstand zur Vernunft; das theoretische Interesse des Erkennens geht in das practische der Vernünftigkeit über.

§. 177.

Die Idee ist nämlich der Begriff des Dinges, aber nicht bloß wie dieß für sich wirklich ist, sondern wie es nothwendig ist, d. h. wie es in seiner Beziehung zum Ganzen, dessen Glied es ist, seyn soll.

Die Idee geht demnach über den Begriff hinaus, und ist subjectiv das vom Denken unter dem Gesichtspunkte des Zweckes erzeugte, maaßbestimmende Bild des Dinges in seinem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen. So ist z. B. der Begriff des Rechts der Inbegriff der Bedingungen, durch welche die Freiheit des Einen neben der Freiheit des Andern bestehen kann; die Idee des Rechts erfaßt diese Bedingungen in ihrem innern Zusammenhang mit dem Vernunftleben überhaupt, und bestimmt es als dasjenige Organ, wodurch jenes in seiner Verwirklichung sich selbst erhält.

Anm. Vergl. Psychologie §. 65 ff. — Der Begriff ist das Wesen des Dinges, wie es ist, die Idee, wie es seyn soll, d. i., wie es wird als lebendiges Glied des organischen Ganzen. In jedem historischen Staate ist der Begriff des Staates wirklich und ganz, ohne welchen diese Erscheinung gar nicht in den Kreis dessen gehörte, was wir Staat nennen; durch den Begriff ist auch die Idee in jedem Staate verwirklicht, aber nur theilweise, jeder wirkliche Staat ist hinter der Idee; aber er erstirbt in sich selbst, wenn er nicht in organischer Entwickelung zur Idee fortschreitet, und ihr immer näher kommt.

§. 178.

Objectiv ist die Idee eben sowohl verwirklichtes Seyn, nämlich durch den Begriff, als in endlosem Entwicklungsprozeß sich verwirklichender Zweck. So existirt der Begriff Mensch in jedem einzelnen Menschen, und damit ist auch die Idee objectiv, aber nicht als ein fertiges, todtes Seyn, wie der Begriff, sondern als ein lebendiger Prozeß, vermöge dessen mit jedem Momente, in welchem der Mensch seiner Bestimmung mehr adäquat wird, der ideale Mensch, an Existenz gewinnt.

Anm. Von diesen beiden Bestimmungen der Idee hebt Plato die erste, Kant die zweite hervor. Bei jenem ist

die Idee verwirklichtes Seyn und constitutiv, bei diesem sich verwirklichender Zweck und regulativ. Die Idee ist aber keines von beiden ausschließlich, sondern ihre lebendige Einheit; sie ist Abbild und Vorbild, Daseyn und Entwickelung; die angeschauten Dinge in der Welt sind die Spuren ihrer unendlichen Entwickelung.

II. Unmittelbarkeit der Idee.

§. 179.

Wie das Licht sich selbst offenbart, und dieß sein eigentlicher Beweis ist, so ist auch die Idee die Verkünderin ihrer selbst.

Die Wahrnehmung der Idee ist nämlich bedingt einerseits durch ihre That, d. i. durch ihre Offenbarung oder Verwirklichung in der Welt, anderseits durch die Entwickelung des Geistes, jene Offenbarung aufzufassen und zu verstehen.

§. 180.

Das Vernunftleben ist nämlich die thatsächliche Einigung des Denkens und Seyns; aber eine freie, durch keine Demonstration bedingte, Erhebung des Geistes zur Idealität seines eigenen Wesens, wodurch sich ihm zugleich die der Natur erschließt.

Hieraus erklärt sich, wie die Objectivität der Ideen geläugnet werden kann in derselben Weise, in welcher der Blindgeborene das Licht und sein Erzeugniß, die Farbenpracht der Natur, läugnet.

Anm. Die Liebe der Seele zu den Idealen und das Leben für dieselbe hat der Sprachgebrauch „Glaube" genannt, ein durch das Herkommen geheiligtes Wort, das auch die Wissenschaft adoptiren darf, wird nur jede vage Bedeutung, in welcher das Wort auch sonst wohl genommen wird, ferne gehalten.

§. 181.

Die Idee ist demnach, gleich den Kategorien, nicht

etwas ursprünglich Gegenständliches im Geiste, sondern wird durch natürliche Entwickelung und Thätigkeit erzeugt.

Daß wir aber überhaupt nach irgend einer Seite hin das Bewußtseyn der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit unserer Gedanken und Strebungen fassen, ist nur möglich, wenn wir ein uns ursprünglich inwohnendes Maaß für das Ideale, für das in sich vollendete Wahre, Gute, und Schöne haben, woran sich uns die Ungenügendheit unserer gegenwärtigen Geistesstufe offenbart, aber auch zugleich die Sehnsucht nach dem höhern Leben sich in uns ewig jung erhält und die begeisterte Liebe entzündet für weiteren Fortschritt und Vollendung.

§. 182.

Bei der wissenschaftlichen Entwickelung und Verdeutlichung der Ideen verfährt das Denken wie bei Bildung der Begriffe, scheidend und verbindend.

Es verneint nämlich alle erfahrungsmäßigen Unvollkommenheiten von der Idee, und bejaht in ihr alle erfahrungsmäßigen Realitäten, welche ihr beigelegt werden müssen gemäß der Einen Kategorie des Idealen, der der Vollkommenheit, d. i. des in sich Vollendeten, das ist, was es nach seinem Wesen und nach seiner Zweckbeziehung zum Ganzen seyn soll.

III. Die Idee des Unendlichen.

§. 183.

Alles Daseyn offenbart sich uns als ein Endliches, d. i. als ein Seyn, das durch ein Anderes und in Bezug auf ein Anderes ist.

Das Denken, dessen Grundform die Bewegung ist, findet darum im Endlichen keine Befriedigung, weil dieß nirgends einen ursprünglich festen Punkt darbietet,

sondern als ein Bedingtes stets nur auf ein anderes Bedingendes hinweist.

§. 184.

Da erhebt sich der denkende Geist, von dem rastlosen Zuge seines eigenen Wesens getrieben, alle Schranken aufhebend zur Idee des Unendlichen oder Absoluten, und findet in ihm, als dem Gedanken des in sich vollendeten Ganzen, das den Grund seines Seyns in sich selbst hat, also unbedingt ist, dagegen in jedem Einzelnen zur Erscheinung kommt, also alles Andere bedingt, einen festen Halt- und Ruhepunkt seines Strebens.

§. 185.

Das Unendliche ist demnach das nothwendige höchste Ziel alles Denkens, aber auch seine ursprüngliche Voraussetzung, also der Ausgangspunkt alles Denkens; denn daß der Geist überhaupt etwas zu erkennen sucht, geschieht zu dem Ziele, es ganz und genügend zu erkennen. Alles Denken ist eine Sehnsucht des Geistes aus der Beschränkung herauszutreten in das Unbeschränkte oder in die Unendlichkeit, gleichwie überhaupt (nach einem heiligen Worte) alle Creatur nach Erlösung und Vollendung seufzt.

§. 186.

Ist nun aber das Unendliche, auf das der tiefste Zug der Menschenseele geht, von vornherein der höchste Zielpunkt alles Denkens, ohne den überhaupt keinerlei Erkenntniß endlicher Dinge, selbst der geringfügigsten zu Stande kommt, so entsteht die Frage: Ist das Unendliche ein bloßes aber nothwendiges Ideal des Denkens? Oder ist es in Wahrheit? Und wenn es in Wahrheit ist, wie ist es zu erkennen? welches sind seine Bestimmungen?

§. 187.

Die Antwort auf die letztere Frage weist uns auf das Endliche selbst zurück; denn uns ist zunächst nur dieses gegeben, und das Unendliche ist, wie schon aus seiner Idee erhellt, nicht äußerlich neben dem Endlichen, weil es dann als durch dieses begränzt nicht das Unendliche wäre. Ebenso besteht das Endliche als das Bedingte seinem Begriffe nach nicht für sich, sondern nur durch und in dem Unendlichen, und ist also dessen Offenbarung.

§. 188.

Es ist demnach Aufgabe aller Wissenschaften, durch Erforschung des Endlichen, so weit dieß den Kreis einer jeden berührt, ihren Beitrag zur Erkenntniß des Unendlichen, das in jenem wie in einem Spiegel zur Erscheinung kommt, zu liefern.

Die Realphilosophie insbesondere hat sodann die einzelnen Bruchstücke in ein Gesammtbild der Erkenntniß zu vereinigen, das, wäre seine Vollendung uns möglich, ein geistiges Gegenbild des Unendlichen seyn würde.

§. 189.

Indeß ist unsere Erkenntniß des Endlichen selbst noch sehr mangelhaft und beschränkt, um wie viel mehr die seines tiefsten Grundes, des Unendlichen!

Je mehr sich demnach unsere Erkenntniß der Welt erweitert und vollendet, muß sich der Natur der Sache nach auch die Erkenntniß des Unendlichen erweitern und vervollständigen. Denn allerdings ist es wahr, daß jeder Strohhalm hinreiche, daraus die Gottheit zu erkennen. Denn jedes einzelne Endliche weist als das Bedingte über sich selbst hinaus auf das Unendliche, in welchem als dem Unbedingten es seinen zureichenden Grund findet.

§. 190.

Wird nun das reale Bedingte erkannt, so muß das Denken auch das Unbedingte, als seinen erzeugenden Grund, nothwendig real setzen, wenn anders es weiß was es will; denn das reale Bedingte kann nicht in einem täuschenden Schein, dergleichen ein bloß ideell Unendliches oder ein unbestimmter Regressus ins Unendliche wäre, gegründet seyn. Das Letztere ist ein Ungedanke, der nichts erklärt, wohl aber das Denken, dessen Wesen die Bestimmtheit ist, zur Verzweiflung brächte.

Anm. Die obige mögliche Frage: ob das Unendliche nicht ein bloßes wiewohl nothwendiges Ideal unseres Denkens seyn könne, widerlegt sich darum selbst, sobald das Denken das Endliche erkennt und als real setzen muß. „Wenn wir den farbigen Regenbogen vor uns haben, so haben wir das Sonnenlicht, das wechsellos Eine, hinter uns, und wir dürfen uns nur zu ihm umwenden. So wird sich auch in jenem Urbilde des menschlichen Geistes das ewige Licht spiegeln. Es ist nirgends in der Natur ein Schein, der nicht ein mächtigeres Seyn hinter sich hätte und von diesem ausströmte. Sollte denn zuerst im menschlichen Geiste ein solcher Schein ohne ein ihn hervorbringendes Wesen seyn?"

Fünftes Kapitel.

Verschiedenheit philosophischer Systeme nach der Verschiedenheit der Erkenntnißprinzipien.

I. Mögliche philosophische Systeme.

§. 191.

Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist ursprünglich bedingt durch verschiedene Beantwortung der Grundfrage der Philosophie: was ist Wahrheit? und wie gelangt der Mensch zu derselben?

also durch verschiedene Erklärungen des Ursprungs und Wesens der menschlichen Erkenntniß.

§. 192.

Da bei allem Erkennen unterschieden werden kann das erkennende Subject und das erkannte Object, so ist auf die Frage nach dem Ursprunge der Erkenntniß, als der Einheit jener beiden, eine dreifache Antwort möglich, und auch gegeben worden. Die Folge davon ist eine dreifache Grundrichtung philosophischer Construction.

§. 193.

a) Alle Erkenntniß entsteht durch Einwirkung des thätigen Objects auf das bloß empfängliche, also rein leidende Subject.

Zu dieser Ansicht des Sensualismus gehören vorzugsweise unter den Alten die Epicuräische Schule; unter den Neueren der Engländer Locke, die französischen Encyclopädisten, in Deutschland Beneke (dieser jedoch wie Locke nur theilweise).

§. 194.

b) Die Erkenntniß ist das reine Erzeugniß des allein ursprünglich thätigen denkenden Subjects; das gedachte Object ist ein durch jene Thätigkeit Erzeugtes.

Diese Theorie heißt Idealismus. Hierher gehören in älterer Zeit Plato, die eleatische Schule des Xenophanes; in neuerer Zeit Cartesius, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte, Hegel u. A.

§. 195.

c) Die Erkenntniß ist das gemeinschaftliche Product des ursprünglich thätigen Subjects und des wirkenden Objects. Diese Theorie ist Realismus.

Hieher gehören Aristoteles und seine Schule; Baco von Verulam; in neuester Zeit Herbart, Schelling (in der Fortbildung seines Systems), Trendelenburg u. A.

II. Der Sensualismus.

§. 196.

Der Sensualismus stellt als einseitiger Empirismus folgende Hauptsätze auf:

a) Alle menschliche Erkenntniß entspringt aus der Einwirkung der äußern Dinge vermittelst der Sinne: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.

b) Die menschliche Seele ist ursprünglich leer, eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa), auf welcher sich durch Wahrnehmung der Sinne die Formen und Eigenschaften der Außendinge gleichsam abdrücken.

c) Aus dieser sinnlichen Erkenntniß bildet die Seele durch Abstraction, durch Verallgemeinerung der einzelnen Vorstellungen und durch Schlüsse die Erkenntniß des Allgemeinen und Uebersinnlichen.

§. 197.

Zur Begründung dieser Ansicht führt der Sensualismus an:

a) Es sey Thatsache, daß der Mensch von einem apriorischen Wissen vor der sinnlichen Wahrnehmung kein bestimmtes Bewußtseyn habe.

b) Erst mit dem Denken über das durch die Erfahrung Gegebene werde der Mensch auch dessen sich bewußt, was man angeborene Begriffe nenne; man dürfe daher wohl annehmen, daß diese selbst nich ein prius der Wahrnehmung seyen, sondern vielmehr mit und durch diese gegeben, und mittelst unseres Denkvermögens ausgebildet und entwickelt werden.

§. 198.

Die angeführte sensualistische Theorie über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß stützt sich also auf den Satz, daß es für den Menschen keine apriorische Wahrheiten oder sogenannte angeborene Begriffe oder Ideen gebe, sondern daß unsere gesammte Erkenntniß lediglich aus der Erfahrung, und zwar der sinnlichen stamme.

Es ist demnach zunächst der Gegenstand des Streites, was unter angeborenen Begriffen oder Ideen, welche die Grundlage unserer gesammten Erkenntniß bilden, zu verstehen sey?

§. 199.

Der Gang unserer bisherigen Untersuchung hat gezeigt, daß die Seele allerdings kein angebornes Wissen, keine ursprünglich fertigen Wahrheiten oder Begriffe besitze, so daß alle Erkenntniß nur eine weitere Entwickelung derselben, ein Werk des sogenannten reinen Denkens wäre (im Sinne des Idealismus); wohl aber, daß die Formen des Wissens (wie die logischen Denkgesetze, die mathematischen und metaphysischen Erkenntnißprinzipien) apriorische sind, vermittelst welcher der durch die Erfahrung gegebene Stoff zu einem Wissen gebildet, und als solches auf eine nothwendige und allgemein gültige Weise bearbeitet werde.

Diese Formen oder Gesetze des Wissens können nicht wie der Inhalt desselben durch die Erfahrung selbst gegeben seyn, wiewohl sie erst durch die Erfahrung geweckt werden und zum Bewußtseyn kommen. Denn jede einzelne Vorstellung der Seele ist ein Act ihrer Lebensthätigkeit, welcher wie jede Lebensäußerung bedingt ist einerseits durch ursprüngliche Befähigung oder Bestimmtheit in dieser und in keiner anderer Weise thätig zu seyn, andererseits durch Anregung eines Aeußern.

§. 200.

Indem also der Sensualismus die wesentliche Eigenschaft alles Lebens mißkennt, und die Apriorität der Gesetze des Wissens aus dem Grunde bestreitet, weil wir von ihnen selbst vor der Wahrnehmung kein bestimmtes Bewußtseyn hätten, so verwechselt er Entwickelung mittelst der Wahrnehmung und Gegebenseyn durch die Wahrnehmung.

Ferner macht er den Menschen zu einer Maschine, wobei nicht einmal die sinnliche Wahrnehmung, geschweige das tiefe und vielseitige Seelenleben des Menschen erklärbar ist.

Anm. Die menschliche Seele ist nicht ein Schrank mit einzelnen Fächern, die sich öffnen, so oft es etwas hineinzulegen gibt, sondern ein lebendiges Wesen voll Wunder, das durch seine freie aber gesetzmäßige Bewegung auf organische Weise, d. i. in Folge eines lebendigen Zusammenwirkens eines Subjects und Objects, Vorstellungen aller Art erzeugt.

§. 201.

Schon in der Sinnwahrnehmung zeigt sich, wie die Physiologie lehrt, in bedeutsamer Weise, die höhere Natur und freie Selbstständigkeit des Geistes. Denn keine durch die Sinne vermittelte Vorstellung ist ohne eine apriorische Thätigkeit des Geistes möglich. So nehmen wir z. B. durch den Tastsinn die räumlichen Eigenschaften der Dinge wahr. Die Eindrücke des Weichen und Harten, Glatten und Rauhen, Warmen und Kalten u. s. w. geschehen an verschiedenen Punkten des Organs der Reihe nach einander. Sollen nun diese verschiedenen Eindrücke, die eine höchst manchfaltige und verwickelte Bewegung der Muskeln des Organs zur Folge haben, zu Einem stetigen Bilde, zu einer so einfachen Vorstellung, wie das Weiche und Harte, Glatte und Rauhe u. s. w. ist, sich vereinigen, so ist

dieß nur möglich durch eine das Manchfaltige zur Einheit verknüpfenden That des Geistes, die ihren Grund in der Natur des Geistes selbst haben muß, also dem Wahrnehmungsacte vorhergeht.

Dasselbe gilt von allen übrigen Sinnen.[1]) Die Sinnorgane geben überall nur die chaotischen Elemente her; ihre Construction zu einem geistigen Ganzen, d. i. zu Einer Vorstellung, ist die freie That des Geistes selbst.

1) Anm. Vergl. Tourtual die Sinne des Menschen. 1827; insbesondere über den Gesichtssinn Müller zur Physiologie des Gesichtssinnes, S. 251 ff. Trendelenburg a. O. I. 202 ff.

§. 202.

Nach der Ansicht des Sensualismus von einem rein leidenden Subject ist ferner das Denken selbst undenkbar.

Denn gesetzt auch, es könnten durch Einwirkungen der Außendinge Abbildungen von diesen in der Seele entstehen, wobei sich diese rein leidend verhielte, wie wäre es möglich, daß die Seele diese zu Objecten ihres Bewußtseyns machen, und sie selbstthätig auf eine allgemein giltige und nothwendige Weise bestimmen und behandeln könnte, da die Wahrnehmung nur Einzelnes und Zufälliges gibt?

§. 203.

Die Ansicht des Sensualismus also nach aller Strenge genommen, wäre weder Wissenschaft noch Kunst möglich, die meisten Erfindungen hätten nicht gemacht werden können; denn diese alle beruhen auf einer apriorischen Construction und Combination der durch die Erfahrung gegebenen Elemente.

Anm. Nicht die Erfahrung an sich, sondern die denkende Beobachtung des erfahrungsmäßig Gegebenen hat die Wissenschaften groß gezogen. Nicht dem leiblichen, son-

dern dem geistigen Auge, dem Denken, haben sich die Kräfte und Gesetze der Natur erschlossen. So hat nicht die Erfahrung als solche das wahre Sonnensystem gelehrt. Denn nach der sinnlichen Anschauung müßte heute noch behauptet werden, daß die Sonne sammt dem Himmel sich um die Erde, als dem Mittelpunkte drehe; daß, wie das Haupt der Sensualisten im Alterthum, Epicurus, auch behauptete, die Gestirne beiläufig so groß seyen, als sie uns erscheinen. Gerade durch Umkehrung der erfahrungsmäßigen Ansicht fand Kopernikus, Keppler, Newton u. A. das richtige Weltsystem.

§. 204.

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, und die menschliche Erkenntniß überhaupt erklären zu können, haben solche Anhänger des Sensualismus, welche diesem eine wissenschaftliche Grundlage und zwar mit vielem Scharfsinne zu geben versuchten, wie Locke, Benecke u. A., der Seele das Vermögen zugeschrieben, die einfachen Elemente der äußern und innern Wahrnehmung (Sensation und Reflexion) zu einem bewußten Ganzen, einer Vorstellung, zusammenzusetzen und daraus durch Reflexion und Abstraction umfassendere geistige Gebilde zu schaffen.

Hiermit hat aber der Sensualismus sich selbst aufgehoben, indem er die Seele nicht mehr als ein rein leidendes, sondern als ein selbstthätiges Wesen setzt, das als solches sich nur nach ihm ursprünglich zukommenden Gesetzen erweisen kann.

III. Der Idealismus.

§. 205.

Das Wesen des Idealismus besteht in der Ansicht, daß die menschliche Erkenntniß lediglich das Erzeugniß der Selbstthätigkeit des Geistes mittelst des apriorischen Denkens sey. Im Gegensatze zu

dem Sensualismus wird nämlich behauptet, der Geist besitze ursprünglich die obersten Prinzipien der Erkenntniß, aus denen er die Begriffe der Einzeldinge, weil diese nichts Anderes als die verschiedenen Erscheinungsformen jener allgemeinen Prinzipien oder Ideen sind, durch das Denken ableite, also wesentlich alle seine Erkenntnisse selbst erzeuge.

Anm. So finde der Geist mittelst des ihm ursprünglichen Raum- und Zahl-Begriffes alle quantitativen Bestimmungen des Raumes und der Zahl, d. i. er construire vermöge jener apriorischen Prinzipien die gesammte Mathematik. — Der apriorische Begriff der Substanz führe zur Kenntniß aller Einzelsubstanzen und ihrer wechselnden Qualitäten u. s. w.

§. 206.

Wie sehr in der angeführten Ansicht über das Wesen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniß alle idealistischen Systeme übereinstimmen, so sehr gehen sie aus einander, wenn nun die Frage entsteht, welches die unmittelbaren Prinzipien des Geistes seyen, aus denen das Denken die Erkenntniß der Welt, also die Philosophie gleichsam wie aus Einem Stück construire.

Anm. Ein solches Prinzip, von dem alle übrigen Erkenntnisse bloße Folgerungen sind, war z. B. im Alterthume in der eleatischen Schule die Idee des reinen Seyns; in der academischen Schule die platonische Theorie von den Ideen, von denen Plato lehrt, daß sie als das Wesen der Dinge ursprünglich im Geiste seyen, und durch die sinnliche Vorstellung nur geweckt würden. — Hier mag es genügen, nur die Entwickelung des modernen Idealismus nach seinen Hauptmomenten kurz zu betrachten.

§. 207.

Der Vater der modernen idealistischen Richtung der Philosophie ist Descartes (geb. 1596.) Er geht, um ein absolut gewisses Prinzip der Philosophie zu finden, von einem allgemeinen Zweifel aus. Die Philosophie,

sagt er, von der alle übrigen Wissenschaften ihre Prinzipien erhalten, darf selbst ihr Prinzip nicht anderswoher entlehnen, sondern muß durch das bloße Denken solch ein Prinzip auffinden, das an und für sich unmittelbar gewiß und so deutlich und klar ist, daß an dessen Wahrheit gar nicht gezweifelt werden und es als ein Kriterium zur Prüfung aller andern Wahrheiten dienen kann.

Nun kann der Mensch Alles in Zweifel ziehen: die Realität der sinnlichen Anschauungen, weil er erfährt, daß die Sinne oft täuschen; die Realität der Ideen und übersinnlichen Wahrheiten, weil er die abweichenden Ansichten der Menschen in diesen Dingen bemerkt; selbst an dem Daseyn des eigenen Körpers kann er zweifeln, weil er beobachtet, daß Menschen oft im Traume oder bei psychischen Krankheiten sich einbilden, körperliche Verrichtungen vorzunehmen, wiewohl es in der Wirklichkeit nicht der Fall ist. Kurz an Allem vermag der Mensch zu zweifeln, nur nicht an dem Daseyn des eigenen Ich, das, indem es denkt, sich selbst unmittelbar gewiß ist.

Der Satz also: *cogito ergo sum* ist die allein zweifellose Wahrheit, darum das unumstößliche, durch sich selbst verbürgte Prinzip der Philosophie, auf dem alle andere Gewißheit ruht.

§. 208.

So weit ist Descartes' Theorie Realismus; denn sein Prinzip *cogito ergo sum* ist nicht durch einen Schluß, sondern durch unmittelbare Selbstanschauung des Geistes, also durch innere Erfahrung gefunden. Jedem er aber hinzusetzt: ***sum tantum tanquam res cogitans,*** d. i. durch den Act des Denkens bin ich nicht meiner sinnlichen Existenz, sondern

nur meiner Existenz als eines denkenden Wesens gewiß, bereitet er den modernen Idealismus vor.

Denn das Denken ist nach ihm das metaphysische prius bei aller Erkenntniß. Wenn nämlich der Geist sich selbst klar denkt, d. i. zu einem deutlichen Selbstbewußtseyn gelangt ist, so erkennt er auch vermöge der ihm unmittelbaren oder angeborenen Ideen das Wesen der Dinge, während die empirischen Vorstellungen von diesen stets unvollständig, schwankend und verworren sind.

Die einzig richtige Methode der Philosophie ist demnach nach Cartesius die der Demonstration, zufolge welcher aus den unmittelbaren und allgemeinen Ideen durch logische Schlußfolgerung alle Einzelerkenntnisse abgeleitet, und aus den Wirkungen die hervorbringenden Ursachen erkannt werden.

Mittelst dieser Methode stellt er nun folgende metaphysische Grundsätze auf: Es gibt zweierlei Substanzen, d. i. Dinge, die durch sich selbst existiren, denkende und ausgedehnte, oder Seelen und Körper. Das Wesen der Seelen ist das Denken; denn was wir sonst in diesen finden, sind nur verschiedene Weisen (modi) des Denkens. Das Wesen der Körper ist die Ausdehnung; denn was wir sonst an diesen finden, setzt die Ausdehnung voraus, und ist immer ein verschiedener modus derselben.

Beide sind gänzlich von einander verschieden; Gott aber, die unbedingte Substanz, der Schöpfer jener beiden, vermittelt durch Dazwischenkunft die Wechselwirkung beider, so daß die Seele auf den Körper, und diese auf jene wirkt.

§. 209.

Diese Grundsätze der Cartesianischen Philosophie, die sich auf zwei Hauptgesichtspunkte, auf die Theorie der angeborenen Ideen und die der Substan-

zen zurückführen lassen, wurden nun in der Folge weiter entwickelt und ausgebildet.

Zunächst wurde die Idee der Substanz, die Descartes aufgestellt hatte, weiter entwickelt durch Spinoza und Leibnitz, aber nach verschiedener, entgegengesetzter Richtung.

§. 210.

Spinoza, von dem Streben nach abstracter Einheit geleitet, bestimmt die Substanz als das Wesen, das an und durch sich selbst existirt, und aus keinem andern abgeleitet und begriffen werden könne. Aus diesem Begriffe gelangt er zu der Folgerung, daß es nicht zwei (geschaffene) Substanzen geben könne, indem die eine nothwendig in irgend einer Hinsicht von der andern abhängig seyn müßte. Es kann in Wahrheit nur Eine Substanz geben, von der alle Einzeldinge bloße Erscheinungsformen oder Modificationen sind.

Diese Eine, unendliche, allbefassende Substanz ist Gott, außer dem es in Wahrheit kein anderes Seyn geben oder gedacht werden kann. Alle Dinge, dem Wesen wie der Existenz nach in Gott, sind also bloße Modificationen oder Erscheinungsweisen Gottes.

Diese absolute Substanz erscheint nun unter zwei verschiedenen Formen oder mit zwei verschiedenen Merkmalen oder Attributen, als denkende und als ausgedehnte Substanz. Alle denkenden Wesen oder die Seelen sind Erscheinungen Gottes in seiner Eigenschaft als denkendes Wesen; alle ausgedehnten Wesen oder die Körper sind Erscheinungen Gottes in seiner Eigenschaft als ausgedehntes Wesen. Beiderlei Arten von Wesen, die denkenden wie die ausgedehnten, drücken jedoch nur die Eine ewige und unendliche Wesenheit Gottes aus, wiewohl jede in bestimmter Weise; sie sind also ihrem innern Wesen nach gleichartig, wiewohl

verschieden nach der äußern Form, unter der sie sich darstellen. Denn Gottes Kraft ist die in jedem Dinge wirkende Kraft. [1])

1) Anm. D. i. nach Spinoza's Ausdruck: Gott ist die *immanente* nicht *transeunte* Ursache der Dinge.

§. 211.

Auf diese Weise hat Spinoza, aber mit völliger Aufhebung aller Selbstständigkeit der geschaffenen Dinge, die Einheit des Denkens und Seyns gefunden, und einen vollkommenen Parallelismus und Uebereinstimmung zwischen den geistigen und körperlichen Dingen in Bezug auf ihre Zustände und Veränderungen aufgestellt. [1])

Das höchste Gut des Geistes ist daher nach Spinoza die Erkenntniß Gottes, aus der die höchste Tugend, die Liebe und Frömmigkeit nothwendig hervorgeht. Die Liebe des Geistes zu Gott ist aber ein Theil der ewigen Liebe Gottes, womit er sich selbst liebt. Jeder Fortschritt des Geistes in der Erkenntniß Gottes ist darum ein Fortschritt zu immer größerer Vollkommenheit der Liebe; und daraus quillt dem Geiste allein die wahre Seligkeit und Herrlichkeit. Dieß sind die ethischen Grundsätze Spinoza's, wie sie aus seinen Speculationen hervorgehen.

1) Anm. Nach Spinoza's Ausdruck: Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum.

§. 212.

Leibnitz, die Individualität und Selbstständigkeit der Dinge, aber auch im Wesentlichen den Cartesianischen Begriff der Substanz festhaltend, nahm im Gegensatz von Spinoza eine unendliche Manchfaltigkeit von Substanzen an, die er als einfache, in den Dingen fortwährend thätige Kräfte, als die eigentliche Wesenheit derselben, bestimmte, und daher Monaden nannte.

Die Monaden als die Elemente der Dinge sind ohne Theile, wiewohl vielfacher Beziehungen fähig; sie entwickeln und bewegen sich in rein innerer Thätigkeit nach ihrer Natur angeborenen Gesetzen, selbstständig und unabhängig von einander. Dennoch besteht ein Zusammenhang und eine Uebereinstimmung zwischen den Monaden in Folge einer vorherbestimmten Harmonie.

Alle Monaden sind nämlich Geschöpfe oder nach Leibnitz' Ausdruck Ausstrahlungen (Fulgurationen) der unendlichen Monas, Gottes. Jeder Substanz verlieh der Schöpfer einen bestimmten Grad von Thätigkeit, so daß sie, ihre Abhängigkeit von Gott ausgenommen, der selbstständige Grund ihrer Handlungen, und all ihre Veränderungen nur Entwickelungen aus sich selbst sind.

Zugleich hat Gott das allgemeine Gesetz festgesetzt, nach welchem die Handlungen der einen Monade in Einklang stehen mit denen der andern, ohne daß zwischen den Monaden selbst eine directe gegenseitige Beziehung, wodurch ihre Selbstständigkeit aufhörte, stattfände. Eine Wechselwirkung der Monaden ist also nur kraft einer vorherbestimmten Harmonie.

§. 213.

Es gebührt der Monadenlehre des Leibnitz das Verdienst, eine organische Weltansicht eingeleitet zu haben. Durch die Annahme einer vorherbestimmten Harmonie wird jedoch die Selbstständigkeit der einzelnen Substanzen wieder aufgehoben; die Wechselwirkung zwischen Geist und Natur wird zum Scheine, wornach die Erkenntniß, als die Einheit des Denkens und Seyns, nicht zu begreifen ist.

§. 214.

Diese Prinzipien der Cartesianisch-Leib-

nitzischen Philosophie wurden von Christian Wolf zwar nicht weiter fortgebildet, aber auf alle Zweige des menschlichen Wissens angewendet, und in streng systematischer Form dargestellt.

Während auf solche Weise Leibnitz' lebensvolle Ideen in einen trockenen Dogmatismus gebannt wurden, gab dieß wie der in England durch Hume von neuem gegen jeden Dogmatismus erhebende Scepticismus den ersten Anstoß zu einer vollständigen Umgestaltung der Philosophie in Deutschland. Es galt, die Einseitigkeiten der dogmatisch-constructiven und der sceptisch-auflösenden Methode zu vermeiden, und den Idealismus mit dem Sensualismus, die Einheit des apriorischen Wissens mit den Fortschritten der Erfahrung durch ein organisches Band unter sich zu verbinden. Dieß versuchte Kant in seinem Kriticismus.

§. 215.

Kant suchte das Princip des Idealismus, nach welchem die gesammte menschliche Erkenntniß durch die Ideen a priori bedingt ist, mit der Ansicht des Empirismus, der jene nach Inhalt und Form aus der Erfahrung entstehen läßt, in Einklang zu bringen, um die Einseitigkeiten beider zu vermeiden.

Er stellt daher kein oberstes Prinzip, wie Descartes die Idee des Ich, oder wie Spinoza die Idee der Einen unendlichen Substanz, an die Spitze seines Systems, sondern gründete dieß auf eine kritische Untersuchung der menschlichen Vernunft, daher seine Philosophie den Namen Kriticismus erhielt.

§. 216.

Die Grundtendenz, die Kant bei seiner kritischen Untersuchung des menschlichen Bewußtseyns verfolgt, geht darauf hin, bei aller Erkenntniß das Unabhängige

des Gegenstandes und die Abhängigkeit von den Bedingungen des denkenden Geistes zu unterscheiden.

Er scheidet also richtig zwischen Form und Inhalt der Erkenntniß, indem er nachweist, daß diese aus zwei Faktoren entstehe, den ursprünglichen Formen oder apriorischen Gesetzen des Geistes und den Einwirkungen des Gegenstandes, also aus der Erfahrung. Ohne jene gäbe es keine allgemeingültige und nothwendige Erkenntnisse, weil die Erfahrung nur Vereinzeltes und Zufälliges gibt; ohne diese gibt es keinen wahren realen Inhalt des Wissens.

Anm. Dieß ist der Sinn der Frage: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? d. i. gibt es Sätze (und also auch Wissenschaften), die streng erweislich den Character der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich tragen? womit Kant in seinem Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft" seine kritischen Untersuchungen eröffnet.

§. 217.

Werden die Begriffe und Grundsätze, die Kant in Folge seiner Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens als a priori der Seele inwohnend aufstellt, und deßhalb nothwendig alle ihre Verrichtungen bestimmen, auf den durch die Erfahrung gegebenen Stoff in richtiger Weise angewendet, so erhalten wir philosophische, d. i. allgemeingültige und nothwendige Erkenntnisse, die Kant transcendentale nennt.

Alles dagegen, was über die Erfahrung, sey es die innere oder äußere, hinausliegt, ist für uns transcendent, d. i. wir können es mit unsern Erkenntnißprinzipien nicht erreichen; denn diese sind an und für sich inhaltsleer, sind bloße nothwendige Gedankenformen, die erst durch die Erfahrung einen be-

stimmten Inhalt erhalten. So weit ist die Kantische Erkenntnißtheorie Realismus.

§. 218.

Kant unterscheidet nun aber ferner zwischen Erscheinung (phaenomenon) und Ding an sich (noumenon). Vermöge der apriorischen Gesetze erkennen wir nämlich, wie Kant behauptet, Nichts an sich, sondern nur in seiner Beziehung zu uns.

Die Dinge in ihrem Verhältnisse zu uns, d. i. so wie der denkende Geist die auf ihn wirkenden Dinge vermöge seiner apriorischen Formen auffaßt und zu transcendentalen Erkenntnissen erhebt, sind Erscheinungen. So faßt z. B. der Geist durch seine subjective Form des Raumes alle äußern Gegenstände auf, so daß wir in Wahrheit nicht sagen dürfen, dieser Gegenstand ist im Raume, sondern nur, er erscheint uns im Raume. Dieselbe Macht der Subjectivität findet statt in Beziehung auf die Anwendung der Kategorien: Causalität, Allgemeinheit, Nothwendigkeit, Wechselwirkung u. s. w.

Was der Gegenstand außer jenem Verhältnisse zu unserem Geiste ist, nennt er das Ding an sich, von dem wir als außer aller Erfahrung liegend nichts wissen können. Denn nichts berechtiget uns, unsere apriorischen Gesetze über die Grenzen der Erscheinung hinaus, also auf die Dinge an sich oder auf das Uebersinnliche anzuwenden; vielmehr wo die Vernunft dieß versucht, verwickelt sie sich in Widersprüche oder Antinomien.

§. 219.

Das Resultat der Kritik der reinen Vernunft ist demnach: Nur auf dem Gebiete der Erfahrung findet für den Menschen ein Wissen statt; auf jenes muß die theoretische Vernunft ihre Forschung beschränken.

Die Dinge an sich oder die übersinnliche Welt sind für sie ein verschlossenes Land, in das der Verstand nicht eindringen kann, ohne in einen Abgrund von Irrthümern und Täuschungen sich zu verlieren.

Hiermit läugnet aber der Kriticismus die übersinnliche Welt nicht. Vielmehr hält Kant mit unerschütterlicher Ueberzeugung an ihrer Realität fest.

Denn diese ist die nothwendige Voraussetzung und unabweisbare Forderung der Vernünftigkeit des Menschen, was Kant Postulate der practischen Vernunft nennt. Das Uebersinnliche, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden vom Menschen nicht im Wissen erreicht, um so sicherer aber im moralischen Glauben an die sittliche Weltordnung, von welcher der Mensch, wenn er sich nicht selbst aufgeben will, sich nicht lossagen kann.

Anm. Dieses ist der Sinn des Kantischen Satzes: daß die Ideen der Vernunft keine constitutive, sondern nur regulative Prinzipien der Erkenntniß seyen.

§. 220.

Wenn die Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft die engen Grenzen und die Beschränktheit des Menschengeistes auf das Gebiet der Erfahrung lehrt, und die Nichtigkeit aller Erkenntnisse, die durch das sogenannte reine Denken ohne Beihülfe der Erfahrung zu Stande kommen sollen, nachweist, so will die Kritik der praktischen Vernunft den Weg zeigen, auf welchem der Menschengeist sich über die Schranken der Sinnlichkeit nicht nur erheben, sondern auch auf dem Gebiete des Uebersinnlichen zur Gewißheit gelangen, und so seinem unendlichen Wissenstriebe und seinen heiligsten, unabweislichen Bedürfnissen volle Befriedigung verschaffen kann.

Dieß geschieht durch das richtige Verständniß der

unbeschränkten Freiheit des Geistes, wie durch den rechten und würdigen Gebrauch dieser Freiheit.

Durch die Freiheit manifestirt sich der Mensch als ein moralisches Wesen, als ein Geist, der einer übersinnlichen Ordnung der Dinge angehört und in einer unbeschränkt fortschreitenden sittlichen Entwickelung seine Bestimmung hat.

§. 221.

Die Kritik der practischen Vernunft geht demnach von der Idee des Sittlichen und der Autonomie des Willens aus. Hierunter versteht Kant die Freiheit des Willens, vermöge welcher dieser ganz unabhängig von jedem äußern Bestimmungsgrunde, von sinnlichen Trieben und empirischen Eindrücken, durch die bloße Idee des ihm inwohnenden Sittengesetzes zum Handeln sich bestimmt. In dieser unbeschränkten Macht der Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung beruht die wahre Sittlichkeit und Würde des Menschen, in ihrer Verwirklichung findet dieser das höchste Gut.

Dieses ist seinem Begriffe nach die vollkommene Harmonie der Tugend und Glückseligkeit. Denn nach letzterer, die nicht wie der sittliche Wille in der Macht des Menschen steht, geht ebenfalls ein angeborenes, darum nothwendiges Bedürfniß des Menschengeistes.

Soll nun der höchsten Aufgabe und den natürlichen Forderungen, die der Mensch als Vernunftwesen hat, entsprochen werden, so setzt dieß die Bedingungen voraus, unter denen es möglich ist: Gott, den allmächtigen, allgütigen und allgerechten Urheber des Sittengesetzes, der den obersten Zweck der Welt, Harmonie zwischen der Sittlichkeit moralischer Wesen und ihrer Glückseligkeit vollführt; und die Unsterblichkeit, als

die über das unvollkommene irdische Leben hinaus fortschreitende Entwickelung und Vervollkommnung freier Vernunftwesen, wodurch sich der Weltzweck verwirklicht.

Die practische Vernunft postulirt also das Daseyn der übersinnlichen Welt, d. i. Gott und Unsterblichkeit sind nothwendige Voraussetzungen der practischen Vernunft, weil diese nur so mit sich selbst übereinstimmt.

Kant nennt diese Ueberzeugungsweise von der übersinnlichen Weit einen moralischen Glauben, d. i. ein Fürwahrhalten aus den nothwendigen Bedürfnissen der practischen Vernunft.

§. 222.

Sehen wir in Kürze auf die entwickelten Hauptsätze des Kriticismus zurück.

Offenbar treibt Kant die schon von Plato und Andern gemachte Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen auf die Spitze, um das sich überhebende Selbstvertrauen der menschlichen Vernunft, ihr Gelüsten nach dem Besitze eines absoluten Wissens, wie der Idealismus dieß anstrebt, zu zügeln.

Aber dennoch muß die Idee eines Dinges an sich im Kantischen Sinne eine leere metaphysische Abstraction genannt werden, die ihren Grund hat in der unberechtigten (idealistischen) Voraussetzung, als ob unsere erfahrungsmäßigen Vorstellungen von den Dingen verschieden wären von dem Wesen dieser Dinge an sich. (Vergl. §. 109.)

Jene für die gesammte Kantische Philosophie so einflußreiche Unterscheidung, die die Dinge gleichsam in zwei unter sich beziehungslose Sphären spaltet, löst sich indeß auf einem besonnenen realistischen Standpunkte selbst in Schein auf. Denn es gibt keine zwei verschiedene oder gar entgegengesetzte Daseynsformen der Dinge,

eine in sich verhüllte, nie und nirgends zur Aeußerung kommende, und eine erscheinende, also von uns zu fassende.

Allerdings ist unsere Erkenntniß der Dinge eine beschränkte und unvollkommene: aber nicht darum, weil wir nur die Aeußerungen oder Erscheinungen der Dinge wahrnehmen, sondern darum weil und in soweit wir noch nicht alle diese Aeußerungen oder Erscheinungen hinlänglich aufzufassen oder richtig zu deuten vermögen.

Anm. In dem angegebenen Sinne hat demnach Göthe's Ausspruch:

Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit Einem Male —

gleiche Geltung mit dem Worte Haller's: In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist,

§. 223.

Ein anderer nicht ungegründeter Vorwurf gegen den Kriticismus bezieht sich auf die strenge Scheidung verschiedener und zum Theil entgegengesetzter Seelenvermögen, eine einseitige die Einheit des Bewußtseyns aufhebende Ansicht, die Kant als hergebracht ohne weitere Prüfung seinen kritischen Untersuchungen zu Grunde legt.

Statt den Geist in seiner organischen Einheit und reichen Fülle seiner lebendigen Beziehungen aufzufassen, und die sogenannten Seelenvermögen als Glieder jener organischen Lebenseinheit zu begreifen, scheidet Kant so schroff zwischen theoretischer und practischer Vernunft, daß diese wie zwei unter sich völlig beziehungslose Wesen, und nicht bloß als zwei Seiten oder Aeußerungsweisen eines und desselben Wesens erscheinen.

Dieser Mangel an psychologischer Einheit wird die Quelle des vielen Schwankenden und Unvollendeten im Kantischen Systeme.

§. 224.

Denn wenn Kant nicht die theoretische, sondern die practische Vernunft zur Quelle unserer Erkenntniß des Uebersinnlichen macht, so bleibt er hierbei auf halbem Wege stehen, statt anzuerkennen, daß der Geist an der Vernunft ein Organ besitze, die Erscheinungen des Geistigen in der Welt, die Reactionen des sogenannten Uebersinnlichen, zu vernehmen, gleichwie der äußere Sinn ihm dient, die empirischen Erscheinungen wahrzunehmen.

Anm. Man hat der Ansicht Kants vorgeworfen, daß sie an innern Widersprüchen leide, und auf einem Cirkel beruhe, wie dieß später bei Behandlung der einzelnen übersinnlichen Ideen nachgewiesen werden wird. — Indeß ist der Sinn der Kantischen Lehre nur der, daß wenn der Mensch als freies Vernunftwesen sich entwickele und als solches handle, er der Realität der intelligiblen Welt ebenso unmittelbar und nothwendig gewiß werde, wie dieß in Bezug auf das sinnliche Daseyn der Fall ist, sobald er empfinde, ohne daß hiermit beidemal über die Natur und Beschaffenheit sey es des sinnlichen oder übersinnlichen Seyns irgend etwas ausgesagt ist. Es ist damit nichts anderes gesagt, als daß wie vom Empfindenden die äußere Welt, so vom Vernünftighandelnden die intelligible Welt nothwendig gesetzt werden muß.

„Kant schloß: weil wir durch das Denken von keinem Dinge an sich, und so auch nicht von Gott wissen, so können wir überhaupt keine Erkenntniß von Gott haben. Aber Kant behauptete doch eine Erkenntniß der sinnlichen Welt zu haben, obgleich wir in ihr doch auch nicht die Dinge an sich, sondern nur deren Erscheinung kennen lernen. Nun wäre es doch wohl einer Untersuchung werth gewesen, zu sehen, ob wir denn nicht auch eine Erscheinung von Gott in uns finden, und eine solche ist es eben, die uns mit dem religiösen Sinne gegeben ist, sobald man Thatsachen der Erfahrung überhaupt Erscheinungen

nennen will.". E. Schmidt über Begriff und Möglichkeit der Philosophie, S. 255 ff.

§. 225.

Jene Kantische Ansicht hat das unläugbare Verdienst, auf die Wichtigkeit der practischen Seite der Natur des Menschen und der Philosophie aufmerksam gemacht zu haben. Sie selbst aber hat, will sie nicht eine petitio principii begehen, die Zweckmäßigkeit der Welt und die Harmonie ihrer Erscheinungen zur Voraussetzung und findet darin ihre Begründung.

Den weitgreifenden Zweckbegriff scharfsinnig entwickelt [1]) und dadurch eine allseitig tiefere teleologische Weltansicht vorbereitet zu haben, ist das bleibende Verdienst der Kantischen Philosophie.

1) Anm. In der Kritik der Urtheilskraft, dem dritten Hauptwerke Kants.

§. 226.

Die fruchtbare, weit und tief greifende Umgestaltung der philosophischen Wissenschaft durch den Kriticismus, ohne daß ein Prinzip die einzelnen Glieder desselben strenge beherrscht, ist die Quelle geworden, aus deren reicher Fülle eine Reihe schnell auf einander folgender philosophischer Systeme hervorging. Sie wurzeln sämmtlich in der Kantischen Philosophie, und erscheinen je als eine einseitige Fortentwickelung irgend einer Seite derselben.

Anm. Auf Kantischem Boden sprossen die schroff einander entgegen stehenden Systeme: Jacobi's Glaubensphilosophie, welche für die Aussprüche und Rechte des religiösen und sittlichen Gefühles und des gemeinen Menschenverstandes gegen die negativen und auflösenden Resultate einer einseitigen Speculation kämpft; Schellings Naturphilosophie, die durch Constructionen einer intellectualen Anschauung das Uebersinnliche und Absolute nicht nur in seinem Indifferenzpunkte als Object und Sub-

ject, sondern auch in seinen Entwickelungen zur Erscheinung erkennen zu können vorgibt; und der durch Fichte's weltschaffende That des reinen Ich, und Hegels dialectischen Prozeß des reinen Denkens auf die Spitze getriebene Idealismus.

§. 227.

Die speculative Grundidee des Kriticismus, daß sich unsere Erkenntniß der Dinge nicht auf das Ding an sich, d. i. auf deren Wesen, sondern bloß auf deren Erscheinung, d. i. auf deren Verhältniß zu uns selbst beziehe, drückt aller menschlichen Erkenntniß das Gepräge der Subjectivität auf. Durch dieses Prinzip der Subjectivität ist der Kriticismus nach der einen Seite hin sceptisch, nach der andern idealistisch, indem der Geist durch seine apriorischen Formen auch bei der Erkenntniß der Erscheinung die wesentlichste Zuthat liefert.

Jene idealistische Richtung der Kantischen Philosophie wurde nun zu einem vollendeten subjectiven Idealismus durch Fichte, und absoluten Wissen durch Hegel ausgebildet, indem man an die Stelle des bescheidenen Kantischen Prinzips die Idee einer vollkommenen Identität des subjectiven Denkens und des objectiven Seyns setzte.

§. 228.

Die Grundgedanken der Wissenschaftslehre, wie Fichte seinen subjectiven Idealismus nennt, sind folgende:

Das was allein ursprünglich und schlecht hin ist, ist das Ich und seine reine, unendliche Thätigkeit, mit welcher es sich selbst setzt, und ebenso seinen Gegensatz, das Nicht-Ich oder die Außenwelt.

Die freie Selbstthätigkeit des Ich wird zwar von außen her angeregt; aber dieser Anstoß oder Eindruck

des Nicht-Ich wird von dem Ich nur als eine Beschränkung seiner freien Thätigkeit erfahren und nur in sofern vorgestellt. Wir wissen also von dem äußern Gegenstande nichts Weiteres, als daß er unsere Thätigkeit beschränkt.

Strenge genommen gibt es demnach keine Außenwelt, die an sich etwas wäre; vielmehr existirt das Nicht-Ich nur durch die absolute freie Thätigkeit des Ich, und hat nur so viel Realität, als dieß in dasselbe setzt. Alle unsere Erkenntnisse, Empfindungen, Anschauungen, Begriffe und Ideen sind dem Inhalte und der Form nach das Produkt der schöpferischen Thätigkeit des Ich.

Das Ich, durch den äußern Anstoß einmal in Bewegung gesetzt, schafft die Wissenschaft, als ein System von Begriffen, die es durch die productive Kraft seines schöpferischen Wesens nach Stoff und Form erzeugt und bildet. Die Philosophie selbst ist demnach die Wissenschaft von diesem selbsterzeugten Wissen oder die Wissenschaftslehre.

§. 229.

Wenn die Fichte'sche Theorie der Erkenntniß immer noch ein empirisches Element zuläßt, indem das Ich die Ideen der einzelnen Gegenstände zwar durch seine eigene Thatkraft erzeugt, aber nicht rein aus sich, sondern unter Mitwirkung einer zweiten Kraft, das Nicht-Ich, so schwindet dieß reale Element bei Hegel ganz. Durch den bloßen Akt des logischen Denkens, ohne Hilfe der Erfahrung, soll die Erkenntniß erzeugt und ein gegliedertes System des Wissens hervorgebracht werden, das nach dem Spinozistischen Satze: „ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum," ein vollkommenes Abbild des wahrhaft Wirklichen sey.

§. 230.

Indem Hegel die vollständige Identität des Denkens und Seyns voraussetzt, ist es der Grundgedanke seiner Philosophie, daß das reine Denken aus seiner eigenen Natur die Bestimmungen des Seyns erzeuge und erkenne.

Das Denken erzeuge in absoluter Selbstbestimmung den Begriff. Der wahre wissenschaftliche Ausgang sey aber der vom höchsten, unbestimmtesten Begriffe, dem reinen Seyn, das gleich dem Nichts ist. Von diesem her schaffe das Denken durch den mit immanenter Nothwendigkeit erfolgenden dialectischen Prozeß den unendlichen Kreis der Begriffe.

In jedem begrifflich nothwendigen Elemente sey auch ein Solches enthalten, was unmittelbar in der Erscheinung seine Repräsentation findet; denn jedes Ding ist ein Gedanke und alles Wirkliche ist vernünftig.

Auf dieser Höhe wird das menschliche Denken schöpferisch, wie das göttliche, oder vielmehr es ist das Göttliche selbst. Der dialectische Denkprozeß ist der unendliche Weltprozeß. Das Denken ist die Weltseele, nicht bloß identisch mit dem Seyn und Werden, sondern zugleich der immanente Grund beider.

§. 231.

Im Hegel'schen Systeme ist der Idealismus auf die Spitze getrieben. Es selbst ist die consequente Fortbildung und Vollendung des idealistischen Prinzips.

Denn soll nach der Grundansicht des Idealismus im Denken vom Denken zum Seyn, als einem Elemente des Denkens selber, fortgeschritten werden können, so ist es, um solche absolute Macht des Denkens zu fassen, ganz folgerichtig zu behaupten, daß das Denken nicht bloß identisch mit dem Seyn, sondern auch der immanente Grund desselben sey.

Wenn diese pantheistische Selbstvergötterung des menschlichen Denkens, als das Resultat des consequenten Idealismus, diesen vor dem unbefangenen Gemüthe, das seiner endlichen Beschränktheit in Demuth bewußt bleibt, von selbst aufhebt, so hat sich die wissenschaftliche Prüfung zunächst nur auf seine Prinzipien zu beziehen, die vor ihr als unbegründete, unhaltbare Annahmen erscheinen.

§. 232.

Alle Formen des Idealismus seit Descartes gehen von der Annahme aus, daß alle Erkenntniß kraft eines bloßen innern Denkaktes des Subjects, mittelst der angeborenen Ideen, zu Stande komme. Hierbei wird die Außenwelt entweder ignorirt oder gar geläugnet; oder es wird, seit dieses idealistische Phantasma aufgegeben worden, eine Identität des Subjects mit dem Object behauptet, d. i. das was wir Object oder Außending nennen, sey selbst nichts anderes als die Erscheinungsform der apriorischen Idee, der „entäußerte Gedanke."

Dieß sind die ungerechtfertigten Voraussetzungen des Idealismus.

§. 233.

Was die erste Behauptung betrifft, daß das Denken rein aus sich nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt des Wissens erzeuge, so lehrt die einfache psychologische Beobachtung, daß das menschliche Denken auch in seiner freiesten Bewegung nirgends wahrhaft schöpferisch, sondern überall nur nachschaffend sey, d. i. ein Seyn und dessen Wahrnehmung durch Erfahrung voraussetze. Selbst die Phantasie vermag auch in ihrem höchsten Schwunge nichts absolut zu dichten. Beide, das Denken und Dichten, setzen gegebene Elemente

voraus, die sie scheiden und verbinden; ohne jene bleiben sie leer und unfruchtbar.

§. 234.

Selbst der strengste Idealist muß auf die Frage, woher er von den apriorischen Ideen etwas wisse, antworten: durch innere Erfahrung. Das bekannte *cogito ergo sum* ist allerdings ein richtiges Axiom, von dem auszugehen ist; aber es selbst ist nur eine Aussage der innern Erfahrung, und schließt die Realität des Gedachten nicht ein.

Anm. Sonst müßte auch der Satz wahr seyn: Ich denke Gespenster, also —

§. 235.

Da das reine Denken aus sich selbst keinen Inhalt erzeugen kann, sondern allem Erkennen der Progreß des erfahrenden Wissens zu Grunde liegt, so erhielte nach dem Prinzipe des Idealismus die Philosophie und damit die gesammte Wissenschaft einen ausschließlich logischen Character. Ueberall wäre es der vom Denken gebildete Begriff, der sich angeblich durch den dialectischen Prozeß selbst entwickeln soll.

Damit würde die Wissenschaft ein dialectisches Kunstwerk, ein scharfsinniges Gebilde leerer Abstractionen, weil ohne Beziehung zur lebendigen Wirklichkeit.

Anm. Der Idealismus will lehren ohne zu lernen; er will in eigener künstlerischer Kraft rein aus sich selbst ein Gewebe des Wissens schaffen, ohne die Fäden aufzufassen, welche die lebendige Werkstätte der Natur und Geschichte durch die Erfahrung uns an die Hand gibt.

§. 236.

Da also vom reinen Denken nimmermehr zum Wirklichen zu kommen ist, die Philosophie aber reale Erkenntniß und nicht inhaltsleere Speculation vermitteln soll, so hat der neueste Idealismus, namentlich die

scharfsinnigste Form desselben, das Hegelsche System, das Denken mit dem Seyn identificirt.

Auch dieß ist im System eine ungerechtfertigte Voraussetzung. Denn die Erkenntniß einer Identität des Denkens und Seyns kann nicht Anfang, sondern nur Resultat besonnener philosophischer Forschung seyn.

In der Construction des Systems selbst aber wird jenes Prinzip vollends zum bloßen Schein, indem das Seyn nur eine leere Abstraction, gleich dem Nichts ist, der dialectische Begriff dagegen allein alle Macht übt und dem Ganzen den Character der Subjectivität aufdrückt.

Anm. Allerdings ist es eine heilige Wahrheit, die keine Wissenschaft, in sofern sie sich selbst versteht und ehrt, läugnen kann, daß jedes Ding ein Gedanke ist, in dem die göttliche Idee, gleichsam als die lebendige Seele des Stoffes, zur Erscheinung kommt. Aber darum das menschliche Denken zum Göttlichen erheben, ist eine Confundirung des Endlichen und Unendlichen, auf welche vom Standpunkte besonnener Wissenschaft im Ernste nichts zu erwidern ist, weil sie nicht im wissenschaftlichen Bewußtseyn des Menschen, wohl aber im menschlichen Hochmuth ihren Grund hat.

IV. Der Realismus.

(Zusammenfassung des Frühern.)

§. 237.

Wenn weder der Sensualismus noch Idealismus in ihrer einseitigen Richtung die Genesis und das Wesen der menschlichen Erkenntniß zu erklären vermögen, indem jener die freie Selbstständigkeit der Seele, die er zu einem bloß passiven Vermögen herabwürdigt, dieser das unabhängige Daseyn der Objecte, die er zu bloßen Erscheinungen des Ich macht, aufhebt, so ist von einem Prinzipe auszugehen, in welchem Denken und

Seyn unmittelbar eins sind, einem Prinzip, nach welchem die Erkenntniß als das gemeinschaftliche Produkt zweier Faktoren zu begreifen ist.

Anm. Dieß ist der Standpunkt des Realismus, der in dem lebensfrischen Boden der Erfahrung wurzelnd, dennoch in diesem nicht stecken bleibt, sondern das Unzulängliche aller Empirie wohl erkennend, zu dem bloß erfahrungsmäßigen Wissen das speculative hinzufügt, wodurch jenes erst befriedigend ergänzt und vollkommen begriffen wird Hierbei geht er nicht aus von willkührlich gemachten Begriffen, sondern von gegebenen Elementen, um aus ihnen, als den Erkenntnißgründen, durch denkende Betrachtung oder sogenannte Speculation diejenigen Momente und Beziehungen aufzusuchen, die sich mit innerer Nothwendigkeit als Ergänzung unseres Wissens ergeben. Auf solchem Standpunkte hört die Speculation auf, ein wenn auch noch so scharfsinniges Grübeln mit unfruchtbaren Problemen oder ein trockenes Spiel der Phantasie und des Witzes zu seyn; sie ist der ernste Nachweis der innern Nothwendigkeit gewisser Gedankenverbindungen aus gegebenen Elementen. So tritt der Realismus den Verflüchtigungen des Idealismus wie den wissenschaftlichen Rohheiten des Sensualismus in gleicher Weise entgegen. Ganz treffend vergleicht Baco von Verulam den bloßen Empiriker den Bienen, welche Alles von Außen zusammenschleppen zu künftigem Gebrauch; die Idealisten den Spinnen, die ihr Gewebe aus sich selbst ziehen; zwischen beiden liege das Verfahren der Biene, welche ihren Stoff aus den Blumen sammelt, aber ihn nachher durch eigene Kraft verarbeitet und umwandelt.

§. 238.

Die früher vorgetragene Theorie über den Ursprung und Vorgang des menschlichen Erkennens ist ein Ideal-Realismus. Sie stellt nämlich die Ansicht auf, daß die menschliche Erkenntniß, als die Einheit des Denkens und Seyns, durch eine diesen beiden gemeinsame Thätig-

keit zu Stande komme: daß die Erkenntniß dem Inhalte nach eine reale, d. i. eine von Seite des wirkenden Objects entspringende, der Form nach aber eine ideale, d. i. eine von Seiten des denkenden Geistes erzeugte sey.

§. 239.

Ausgehend nämlich von dem unabweisbaren Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu philosophiren, d. i. die Thatsachen der innern und äußern Erfahrung durch Denken nach ihren letzten Gründen und in ihrem innern nothwendigen Zusammenhange zu erforschen und zu begreifen, fanden wir:

a) daß alle Erkenntniß mit der Erfahrung beginne, und daß durch diese, sey es die innere oder äußere, der Inhalt der Erkenntniß gegeben werde. In diesem Sinne ist alle Erkenntniß *a posteriori*.

§. 240.

b) Aber jegliche Erkenntniß kommt nur zu Stande durch eine dem Geiste ursprünglich inwohnende Thätigkeit, welche in der Form der Bewegung erscheint, die das Gegenbild der äußern die ganze Welt beherrschenden Bewegung ist, und darum das Denken die Dinge auffaßt und zur Einheit der Vorstellung im Bewußtseyn bringt.

§. 241.

c) Der Form nach ist also jegliche Erkenntniß, selbst in der sinnlichen Erfahrung, *a priori*, eine freie That des schaffenden Geistes.

Anm. Die Unterscheidung der Schule zwischen einer Erkenntniß a priori und a posteriori ist demnach strenge genommen nicht zuläßig, indem die ursprüngliche Thätigkeit des Geistes, selbst bei der Aufnahme der empfangenen Sinneseindrücke, wenn auch von Außen angeregt, doch nie von Außen gegeben ist. Jede Erkenntniß

ist strenge genommen zugleich apriorisch, indem die ursprüngliche Bewegung die Form der Dinge erzeugt, und aposteriorisch, indem der Stoff, dem der Geist die Form gibt, durch die Erfahrung gegeben ist. Die Unterscheidung kann jedoch beibehalten werden, insofern bei den verschiedenen Arten der Erkenntniß bald das eine, bald das andere Element vorherrschend ist.

§. 242.

d) Man kann also mit Leibnitz sagen: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse, d. i. die ursprüngliche, in der Form der Bewegung erscheinende, in sich bestimmte Thätigkeit des Geistes selbst.

§. 243.

e) Diese ursprüngliche dem Geiste und der Natur gemeinschaftliche Bewegung erzeugt im Geiste Formen der äußern Wahrnehmung, Raum und Zeit, Größe und Zahl, und schafft so jene apriorische Wissenschaft, die wir in der Mathematik bewundern.

§. 244.

f) Die Bewegung erzeugt ferner im Geiste die Kategorien, welche, weil sie unmittelbar und mit Nothwendigkeit aus der dem Geiste und der Natur gemeinsamen Bewegung hervorgehen, ebenso logische wie reale Bedeutung und Berechtigung haben, und die festen Punkte bilden, von denen der Geist geleitet in das Leben der Dinge eindringt, und die vermittelte Erkenntniß oder die Erkenntniß aus Begriffen durch sogenannte Speculation schafft.

§. 245.

g) Alle Kategorien erhalten durch den weltbeherrschenden Zweck, als dem Ziele aller Bewegung, eine ideale Bedeutung und Verklärung. Mit dem Zweckbe-

griffe geht dem schöpferischen Geiste die unendliche Idealität seines eigenen Wesens, wie der Natur der Dinge auf. Nicht bloß die wundervollen Pflanzen- und Thierorganismen, sondern auch die zweckmäßigen Thätigkeiten der unorganischen Natur erscheinen als teleologische Kunstwerke einer nach Zwecken und vernünftigen Gesetzen wirkenden Endursache.

Anm. Eben so schön als wahr sagt Cuvier, daß die Thiere beim Instinkte von einer angeborenen Idee, gleichsam wie von einem Traume geleitet werden. Allein dasjenige, was diesen Traum erregt, kann nur die nach vernünftigen Gesetzen wirkende Endursache des Geschöpfes selbst seyn.

§. 246.

h) Mit dem Zweckbegriff erhält der Geist einen höchsten Maaßstab für die geistige Harmonie des Ganzen und Einzelnen. Die Erkenntniß vollendet sich durch die Idee, d. i. durch die Erfassung des Einzelnen in seiner nothwendigen Beziehung zum Ganzen.

Unser Erkennen gleicht also dem Lesen eines Buches; zunächst verstehen wir nur das Einzelne desselben; aus dem Einzelnen sammeln wir nach und nach den Gedanken des Ganzen wie in ein Bild zusammen, das uns dann rückwärts den rechten Sinn des Einzelnen klar macht.

§. 247.

i) Erfahrung und Idee, Empirie und Speculation fordern sich demnach gegenseitig; die volle Wahrheit menschlicher Erkenntniß liegt darin, daß sich beide durchdringen, einander begründen, berichtigen, erweitern und ergänzen.

§. 248.

k) Wenn die bloße Empirie sich damit begnügt, sich des erfahrungsmäßig gegebenen Stoffes zu bemäch-

tigen und ihn zur leichtern Uebersicht zu ordnen, so ist die Speculation denkende Betrachtung dieses Gegebenen, um es zu deuten und dadurch zu begreifen.

Sie schreitet demnach von den Erscheinungen als den Erkenntnißgründen zu den Realgründen, als der nothwendigen Erkenntnißfolge fort, und erforscht diese aus jenen mit voller Berechtigung, weil in dem erscheinenden Dinge das Ding selbst geoffenbart ist, freilich nicht dem leiblichen Auge allein, sondern dem des Geistes, dem Denken.

§. 249.

l) Wiewohl das Denken das Werkzeug wissenschaftlicher Erkenntniß ist, so führt ein erleuchteter Realismus doch auch dem Gefühle, namentlich dem sittlich-religiösen, wie den höhern aus der Natur des Menschengeistes mit Nothwendigkeit hervorgehenden practischen Bedürfnissen gebührende Rechnung. Denn wiewohl er durch nüchterne psychologische Untersuchungen belehrt, in solchen Momenten keine ursprüngliche oder ausschließliche Quelle der Wahrheit erkennt, so sind sie ihm doch realistische Elemente, die sich aus der gesunden Entwickelung des Geistes unmittelbar ergeben, und darum von der wahren Wissenschaft sowohl richtige Deutung wie volle Befriedigung fordern.

Anm. Indem so ein durchgebildeter Realismus den Geist in seiner ungetheilten reichen Lebensfülle auffaßt, hält er sich ferne von den Einseitigkeiten einer Alles verflachenden Verstandesreflexion wie des jeder subjectiven Täuschung preisgegebenen Mysticismus.

§. 250.

Auf dem Standpunkte des Realismus ist also alle wissenschaftliche Erkenntniß Interpretation, d.i. denkende Auslegung gegebener Elemente. Die Wissenschaft selbst ist Reconstruction der Dinge,

dieser „leiblich gewordenen Gedanken," durch das nachschaffende Denken des Geistes.

Anm. Mit Recht sagt der große Keppler (de stella Martis argum. cap. 4) in Bezug auf das erhabene Vorrecht des Menschengeistes, die in der Welt verwirklichten göttlichen Gedanken wieder zu denken: Mihi non multo minus admirandae videntur occasiones, quibus homines in cognitionem rerum coelestium deveniunt, quam ipsa natura rerum coelestium.

§. 251.

Aber die stillschweigende Voraussetzung und das höchste erstrebte Ziel alles menschlichen Denkens und Wissens ist das Absolute, in welchem als dem Unbedingten unsere gesammte Erkenntniß sich abschließt, den nothwendigen Halt und die ersehnte Einheit bekommt. Das Unendliche selbst aber vermögen wir nicht unmittelbar zu erkennen, sondern nur aus seiner Offenbarung, dem Endlichen. Alle unsere Erkenntniß des Unendlichen geschieht also auf indirectem Wege. Das Unendliche an sich ist für den endlichen Geist transcendent; es gibt für uns kein absolutes Erkennen Gottes, sondern nur in wie weit er in der Welt, dem Gegenbilde seines Wesens, offenbart ist.

§. 252.

Gibt es nun für uns Menschen kein absolutes Wissen und findet ein wahrhaftes Erkennen des Unendlichen für den endlichen Geist nur in der Begränzung des Offenbarten Statt, so ist uns doch hierin des Herrlichen genug gegeben. Denn allerdings ist die Welt eine Offenbarung der Ehre Gottes, und es ist die höchste Weihe aller Wissenschaften, sie zu verkünden, und aus den einzelnen Bruchstücken, die sie zu durchdringen streben, den unendlichen Geist des Ganzen zu

erkennen. „Denn wie der Dichtergeist aus dem Gedichte, so spricht Gott aus der Welt."

Anm. „Es kann geschehen, daß wir ein Gedicht nur nachläßig lesen, und es fehlen uns dann die nöthigen Punkte, um den Gedanken des Ganzen zu entwerfen. Oder wir können ein Gedicht zwar sorgfältig, aber dennoch geistlos lesen, und die klar erkannten Theile treten dann zu keinem Ganzen zusammen; sie bleiben Theile und ringen höchstens mit einander, statt sich zu Gliedern Eines Gedankens gegenseitig zu beleben. Weder dem, der nachläßig, noch dem, der geistlos liest, erscheint die Idee. Wie nachläßige oder geistlose Leser verhalten sich die Wissenschaften, die das Unbedingte verkennen."

Bleiben wir uns der genannten Schranken unseres Wissens nicht in Demuth bewußt, so verfallen wir entweder dem Unglauben, d. i. dem willkührlichen und trägen Aufgeben des Denkens, oder der Theosophie, sey es der mystischen des Gefühls, der Gott unmittelbar zu schauen wähnt, oder der dialectischen des Begriffs, der mit dem unendlichen Wesen Gottes ein anmaßliches Spiel treibt.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von der Seele, der Welt und Gott.

(Realphilosophie.)

A. Die Lehre vom subjectiven Geiste.

(Rationale Psychologie.)

§. 253.

Vorbemerkung.

Es ist Aufgabe der rationalen Psychologie, die manchfaltigen Aeußerungen und Erscheinungsweisen der menschlichen Seele nach ihren letzten Gründen zu

verfolgen, also die Seele ihrem innern Wesen nach zu erkennen. Sie betrachtet demnach:

a) das Wesen oder die Grundbestimmungen der menschlichen Seele;

b) ihr Verhältniß zum Leibe;

c) ihre Freiheit;

d) ihre Unsterblichkeit.

Anm. Es ist jedoch von vornherein zu bemerken, daß die Seele ihrem vollen Wesen nach nur verstanden und begriffen werden kann, wenn sie nach ihrem Verhältnisse zu Gott, dem Alles Endliche bedingenden Unbedingten, betrachtet wird. Dies kann jedoch auf unserem Standpunkte nicht Anfang, sondern nur Resultat der Betrachtung seyn, indem diese vom gegebenen Einzelnen zum Ganzen fortschreitet, und dieses aus jenem, seinen Spuren zu erkennen strebt. „Denn mit derselben Macht, mit welcher Alles aus dem Grunde hervorgestiegen, weisen die Dinge rückwärts zu dem Grunde wieder hin."

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen und den Grundbestimmungen der Seele.

I. Die Seele ein persönliches Wesen.

§. 254.

Die Seele ist nach der Eigenthümlichkeit ihrer Art zu erklären, als der seines Seyns bewußte und in seiner Thätigkeit sich selbst bestimmende Grund und Sitz des menschlichen Lebens, das einen organischen Leib bildet und durch diesen zur Erscheinung kommt. Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung sind demnach elementare Qualitäten der Seele.

Anm. Die Seele ist der Grund des Lebens, nicht aber identisch mit diesem; beide verhalten sich wie Grund und Folge. Sie ist nach Aristoteles die ἐντελεχεια, die

Grund-Thätigkeit des organischen Lebens, zu welchem sich die Seele entwickelt, und ein Ziel (τελος) als Zweck verfolgt. Auf dem Standpunkte des Realismus ist gegen jede Identificirung der Seele und des Lebens, als einer Quelle mancherlei Irrthums, Einsprache zu thun, und auf dem alten Satze: „der Mensch besteht aus Seele und Leib" — zu bestehen.

§. 255.

Durch Selbstbewußtseyn und Freiheit ist die Seele ihres Seyns und Wirkens mächtig. Durch solche Selbstmacht ist sie Selbstzweck, d. i. eine Person, die mit Wissen und Willen die ihr zu Grunde liegende Idee verwirklicht und so die beabsichtigte Aufgabe selbstthätig lößt.

Persönlichkeit ist darum der Ausdruck des Wesens der Seele, dasjenige wodurch sie von jeder andern Lebenserscheinung spezifisch verschieden ist. Als unmittelbare Folgerungen ergeben sich hieraus die qualitativen Grundbestimmungen der Seele.

II. Substantialität der Seele.

§. 256.

Die Seele als Person, die sich in ihrem Seyn und Wirken selbst schaut und selbst bestimmt, ist eine Substanz, d. i. ein reales Wesen, das an und für sich existirt, als der beharrende Grund ihrer manchfachen Wirkungsweisen, und als das bleibende feste Prinzip, das ihre fortschreitenden Entwickelungen bestimmt und zur innern Einheit gestaltet.

Diese wechselnden Erscheinungsweisen der Seele sind demnach Accidenzen, die ihre Wirklichkeit in dem substantiellen Grunde der Seele haben.

§. 257.

Als substantieller Grund und Prinzip ihrer

Erscheinungen bleibt die Seele sich wesentlich gleich, wie unendlich auch die Reihe ihrer Entwickelungen ist. Ihre Zustände bedingen sich gegenseitig, sind darum gleichartig vermöge ihrer Continuität, die jede absolute Kluft ausschließt. Denn jede Entwickelung ist Enthüllung dessen was schon vorhanden ist, nicht ein absolut Anderes; denn wo Nichts ist, da wird Nichts.

III. Individualität und Einfachheit der Seele.

§. 258.

Die substantielle Persönlichkeit characterisirt sich als Individualität, welche in dem Begriffe jener als Merkmal enthalten ist.

Als ein ihres Seyns und Wirkens mächtiges Wesen ist die Seele nämlich in Wahrheit ein Individuum, d. i. ein innerlich eines, aus Theilen nicht zusammengesetztes Wesen.

Denn nur vermöge der einfachen Einheit ihres Wesens bleibt die Seele dieselbe, sich identisch in allen ihren wechselnden Offenbarungen, ist immer nur in Einem Acte ihrer Thätigkeiten, wiewohl diese mit unberechenbarer Schnelligkeit auf einander folgen, begriffen; und beherrscht von sich aus, wie von einem einfachen Punkte, ihre Welt, indem sie all die manchfaltigen Beziehungen und Eindrücke des Körpers oder der Außenwelt zur Einheit verknüpft und so einfache Gestalten schafft, wie Vorstellungen und Gedanken sind.

§. 259.

Offenbarte sich die Seele nicht in jedem Momente ihrer Existenz und ihres Wirkens als eine einfache substantielle Einheit, woher die constante Selbstmacht über die wechselnde Sphäre ihrer endlichen Beziehungen und deren Inhalt?

Selbstbewußtseyn und Freiheit, diese festen Punkte im Flusse des psychischen Lebens, sind faktisch unmöglich, wäre die Seele eine zusammengesetzte Vielheit; denn wer sollte über diese gebieten? Die sich gleichbildende Identität und Einheit jener können nur Ausfluß und Ausdruck ihres Grundes selbst, des Wesens der Seele, seyn.

§. 260.

Die Manchfaltigkeit der Wirkungsweisen der Seele (die sogenannten Seelenvermögen) sind zu begreifen als die zeitlichen Momente ihres Lebens. Denn daß ein Wesen eine einfache Einheit (eine Monade nach Leibnitz' Ausdruck) und zugleich ein manchfaltiges in seiner Erscheinung sey, ist kein Widerspruch. Jenes ist die Seele als ein an sich Seyendes, dieses durch die Form ihrer Offenbarungen und Beziehungen zu dem Andern.

Damit bildet die Seele einen Organismus ihres geistigen Lebens, indem die Thätigkeit der Seele durch ihre Beziehungen zu dem einzelnen Endlichen bis zur Gottheit hinauf sich vielfach gliedert. Das ungetheilte Eine erscheint nun in der Vielheit, das Ganze in den Theilen als den Gliedern; in jedem einzelnen Glied noch als das Ganze, aber beziehungsweise als eine Seite desselben.

Anm. Vergl. Empir. Psychologie §. 20 ff. — Die atomistische Spaltung des organischen Seelenlebens durch Annahme von verschiedenen Seelenkräften, Seelenvermögen u. s. w. beruht, abgesehen von dem Schwankenden und Willkührlichen dieser Theorie und den offenbaren Widersprüchen, in die sie sich verwickelt, auf einer leeren logischen Abstraction der Schule. S. Drobisch empir. Psychologie V. Abschnitt. §. 108 ff.

IV. Geistigkeit der Seele.

§. 261.

Die organische Entwickelung und Bethätigung des Seelenlebens geschieht in und mittelst eines Leibes, dessen Organisation als ein Typus von jenem erscheint. Es entsteht demnach die Frage: Ist die Seele nach der Eigenthümlichkeit der Art ihres Seyns verschieden vom Leibe? oder ist sie Eines mit ihm? ist sie etwa das Produkt der Gesammtheit der leiblichen Organisation oder irgend eines Theiles derselben?

Die Antwort auf diese Frage ist in den bisher entwickelten Bestimmungen der Seele enthalten; zu näherer Erörterung des Problems dienen folgende Punkte.

§. 262.

Die eigenthümliche Art, wie ein Ding erscheint und wirkt, ist das Offenbarwerden der eigenthümlichen Art seines Seyns überhaupt, in welchem jene Erscheinungsweise ihren Grund hat. Nun ist die Erscheinungsweise der Seele und des Leibes eine spezifisch verschiedene, darum beide ihrem Grundwesen nach in einem Gegensatze stehen. Der Ausdruck dieser Grundverschiedenheit der eigenthümlichen Art des Seyns und damit auch des Wirkens ist Geistigkeit (Immaterialität) und Materialität.

§. 263.

Die Wesenheit der Seele als einer freien Persönlichkeit ist geistiger Art, und ihre Bestimmung ist, Geist zu seyn.

Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung, diese spezifischen Qualitäten der Seelensubstanz, so wie ihre Wirkungsweisen Denken und Wollen sind nämlich nur zu begreifen als Erscheinungen eines Seyenden, das

rein innerlich ist und aus sich selbst seine ganze Daseynsweise erzeugt, als seine schöpferische That, d. i. eines geistigen Wesens. Denn Geist ist ein Seyendes, das in und durch eigene Selbstthätigkeit sein Seyn setzt, und jeder seiner Wirkungen schöpferisch inwohnt.

Anm. Im Selbstbewußtseyn bringt die Seele ihr Seyn hervor, und ist also in sofern durch die eigene That, daher man es causa sui genannt hat. Vergl. §. 66.

§. 264.

Die Geistigkeit oder freie schöpferische Selbstthätigkeit der Seele erweiset sich demnach

a) im Wissen, durch welchen Act sich die Seele in ihrem Seyn selbst erfaßt, und zwar fühlend als unmittelbares Selbst-Innewerden (subjectives Moment des Wissens) und denkend, als objectivirende Thätigkeit, wodurch das Subject das, was in ihm ist oder vorgeht, in der Form des Vorstellens begreift (objective Seite des Wissens);

b) im Wollen, durch welchen Act das Selbst wird, was es ist, also in freier Selbstbestimmung sein Seyn verwirklicht.

Im Wissen und Wollen ist demnach die Seele die Einheit mit sich selbst; sie ist in vollem Selbstbesitze, ihres Seyns mächtig und dieses durch Selbstbethätigung hervorbringend.

In dieser Selbstständigkeit erweiset sich die Seele als ein Wesen geistiger Art, und tritt in einen Gegensatz zu ihrem Leibe.

§. 265.

Der Grundcharakter des Leibes ist Materialität, d. i. ihm kommen diejenigen Bestimmungen zu, die allem Materiellen oder Körperlichen gemeinsam sind, und deren reinster Ausdruck das Außersichseyn ist.

Die materielle Kraft nämlich, wiewohl innerlich bestimmt, ist nicht sich selbst besitzend und bestimmend; sie wirkt blind nothwendig, bewußtlos und willenlos. Ihre Thätigkeiten, Anziehung und Abstoßung, und deren Wirkungen, Figur, Größe, Farben, Töne, Aggregatzustände u. s. w., geben sich kund in der Form des bloß äußerlichen, räumlichen und zeitlichen Daseyns.

§. 266.

In welche Verbindungen und Verhältnisse die materiellen Elemente, woraus der menschliche Körper besteht, gebracht werden, überall zeigt sich eine constante Ungleichartigkeit zwischen den materiellen und psychischen Erscheinungen. Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Kohlenstoff u. s. w. können in ihren Verbindungen nur Wasser, Kohlensäure u. s. w. hervorbringen, nichts aber der Art, wie das menschliche Seelenleben ist.

§. 267.

Der lebendige Leib selbst setzt in seinem Entstehen und Bestehen überall ein bestimmendes Lebensprinzip voraus, durch das er erzeugt und erhalten wird. Aus dem Gegensatze zweier oder mehrerer materieller Elemente kann, wie die Chemie in der Erfahrung nachweist, ein Körper entstehen, dessen Beschaffenheit durch die Qualitäten der Elemente fest bestimmt ist, aber Leben vermögen sie nicht hervorzubringen.

Das Leben kann daher weder in der gesammten Organisation des Leibes, noch in irgend einem einzelnen Theile desselben seinen Grund haben. Denn was

a) die gesammte leibliche Organisation betrifft, so ist diese nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, sey

es die Beschaffenheit der organischen Materie selbst oder ihre constante Gesetzmäßigkeit überhaupt, nicht das Bestimmende, sondern das Bestimmte, das Erzeugte und nicht das Erzeugende.

b) Die einzelnen Organe des Leibes bedingen einander als Glieder, fordern sich gegenseitig als Mittel und Zweck. So enthält das Blut zwar den Stoff, woraus die einzelnen Organe gebildet und erhalten werden, aber das Blut selbst setzt zu seiner Bildung die Lebensthätigkeit des Magens und der Lungen, zu seiner Wirksamkeit die Bewegungen des Herzens voraus, das Herz aber bewegt sich nur, indem es Blut empfängt. Auch das Nervensystem ist nur thätig, sofern ihm stets frisches Blut zuströmt; ohne dieses ist der Nerv leblos.

Schon das leibliche Leben ist demnach nicht als das Produkt einer Masse materieller Bestandtheile zu begreifen, sondern setzt ein lebengebendes und erhaltendes Prinzip voraus; wie sollte das bewußte und freie Leben des Geistes im Bewußtlosen und Unfreien seinen Grund haben?

V. Die materialistische Erklärungsart oder der Materialismus.

§. 268.

Der entwickelten spiritualistischen Ansicht von der Wesenheit der Seele steht die des Materialismus entgegen.

Wie verschieden auch die materialistischen Hypothesen zur Erklärung der psychischen Erscheinungen sind, so stimmen sie doch alle darin überein, daß sie die Materie selbst für den ursachlichen Sitz derselben halten.

Anm. Bald soll eine besondere äußerst feine und schnell

bewegliche Materie, die den ganzen Körper, besonders das Nervensystem, als ein imponderables Fluidum durchströmt, das Substrat der psychischen Erscheinungen seyn; so schon Democrit und Epicur.

Oder nach moderner, nicht viel verständigerer Ausdrucksweise soll unser Denken, Fühlen und Wollen in gewissen Nervenvibrationen und Gehirnaffectionen, in galvanisch-electrischen oder magnetischen Prozessen seinen Grund haben; namentlich soll das Gehirn mit dem Rückenmark eine Voltaische Säule darstellen, in welcher das Seelenfluidum ausgeschieden werde.

Nach einer andern mehr bildlichen Vorstellungsweise soll die Seele in einer Harmonie, als dem Produkte der verschiedenen Bewegungen leiblicher Organe, bestehen, wie die Töne der Leier ein Produkt ihrer eigenthümlichen Construction und der dadurch bedingten Schwingungen sind. So nach dem système de la nature (1770) vorzugsweise die französischen Materialisten.

§. 269.

Sämmtliche materialistische Hypothesen begehen den gemeinschaftlichen Fehler gegen jede besonnene wissenschaftliche Methode und Forschung, daß sie, statt das geistige Leben, wie es als Thatsache erfahrungsmäßig sich kund gibt, aus ihm selbst zu erklären, zu Erklärungsgründen ihre Zuflucht nehmen, welche erfahrungsmäßig nicht nur sehr entfernt liegen, sondern wie die bestimmtesten Erscheinungen lehren, als durchaus verschiedener Art widerstreiten. Denn was haben anziehende und abstoßende Thätigkeiten, die spezifischen Qualitäten der Materie, mit Bewußtseyn und Freiheit, was dynamische, electrische und magnetische Prozesse, die im Nervensystem vor sich gehen sollen, mit Denken, Fühlen und Wollen gemein?

Zwischen beiden Erscheinungen liegt eine tiefe Kluft, welche mit phantastischen Hypothesen, denen bestimmte

Thatsachen der Erfahrung nicht etwa nur abgehen, sondern widerstreiten, nicht auszufüllen ist. Sind ja nicht einmal die wundervollen Bildungen und Gestaltungen des organisch-leiblichen Lebens, an denen die menschliche Wissenschaft nie auslernen kann, aus bloßen physisch-chemischen Vorgängen zu begreifen!

§. 270.

Indessen führt der Materialismus für seine Hypothesen Gründe an, die von der Abhängigkeit des Seelenlebens vom Leibe hergenommen sind. Weil leibliche Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Jugend und Alter, Kräftigung und Ermüdung u. s. w., theils fördernd theils hemmend auf das Seelenleben einwirken, soll dieß eine Identität der Seele und des Leibes beweisen.

§. 271.

a) Was zunächst die Deutung jener Abhängigkeit selbst betrifft, so ist sie einerseits oberflächlich, weil sie sich natürlich und genügend aus dem instrumentalen Gebrauche des Leibes erklärt; andererseits ist sie sophistisch, weil sie auf dem Satze beruht: was von einem Andern abhängig ist, ist identisch mit diesem.

§. 272.

b) Ferner verwechselt jene Deutung das Seelenleben, welches die Einheit des Psychischen und Leiblichen ist, mit dem Seelenwesen, als dem Grunde desselben, der als das selbstthätige freie Prinzip eben durch sein Verhältniß zu dem Körper sich verwirklicht. Nur durch die Sinnlichkeit vermittelt die Seele ihre innere Natur und bringt sich selbst als freier selbstbewußter Geist actu hervor.

§. 273.

c) Man könnte daher, da der Leib unläugbar in weit höherem Grade von der Seele abhängt, als sie von ihm, hieraus in umgekehrter Weise mit mehr Recht auf eine Spiritualität des Leibes schließen.

Jene Abhängigkeit des Leibes von der Seele, wie sie sich in jedem einfachen Willensacte zeigt, erscheint namentlich in höchst auffallender Weise in solchen Zuständen des psychischen Lebens, wo die natürliche Zusammengehörigkeit und Harmonie der Seele und des Leibes gestört ist. Hieher gehören die Erscheinungen des Nachtwandelns, des magnetischen Schlafwachens u. s. w., ungewöhnlich gesteigerte krankhafte Zustände, in denen die Seele ihre Besonderheit vom Körper und ihr selbstständiges Insichseyn in bedeutungsvoller Weise thatsächlich beurkundet.

Anm. Auch die Thatsache, daß Geisteskranke meist kurz vor dem Sterben sich wieder zur vollen Klarheit ihres Seelenlebens erheben, ist nur aus der Lösung der Seele vom Leibe und als eine Befreiung derselben zu sich selbst zu begreifen.

§. 274.

d) Der Leib ist überhaupt in fortwährender Veränderung und stetem Wechsel seiner Stoffe begriffen. Unaufhörlich werden neue Elemente aus den Nahrungsmitteln und der Luft aufgenommen, und alte, verlebte ausgestoßen; der Leib ist also das unaufhörlich Gebildete und wieder Zernichtete, die Seele dagegen dem Wesen nach stets dieselbe Beharrende.

Theilweise Zerstörung des Körpers, Verfall des leiblichen Lebens durch verzehrende Krankheiten und Alter üben auf die Seele selbst keinen nothwendig bedingenden Einfluß, sondern diese vermag gerade in solchem Kampfe mit desto größerer Energie zu reinerer Geistigkeit sich zu erheben.

Dies Alles und die öfter beobachtete Thatsache, daß bei fast gänzlich zerstörtem Gehirne ungestörter Gebrauch der Geisteskraft bis zum Lebensende Statt gefunden hat, widerstreitet einer materialistischen Erklärungsart des Seelenlebens.

§. 275.

Aus allen diesen Betrachtungen ergibt sich, daß der Materialismus wissenschaftlich so unbegründet und oberflächlich ist, daß er selbst nicht im wissenschaftlichen Denken, sondern vielmehr in einer gewissen Denk- und Gesinnungsweise seinen Grund haben kann.

Er entspringt nämlich einerseits daraus, daß geistig weniger entwickelte Menschen eine Vorliebe für das bloß Sinnliche, für das äußerlich Anschauliche und handgreiflich Mechanische haben; andererseits aber auch nicht selten aus sinnlicher Gesinnung und Bestrebung, indem der consequente Materialismus mit Verläugnung alles höhern Geistigen noch stets die Lust zur Regel des Lebens erhoben hat.

Anm. Richtig bemerkt einer der besonnensten Forscher und tiefsten Kenner der menschlichen Natur und der menschlichen Dinge (F. C. Schlosser): „Der Materialismus entspringt weniger aus einer falschen Theorie, als aus dem Mangel aller Theorie und alles Lichtes; er war und ist fast überall praktisch, nicht theoretisch. Theoretisch ist Atheismus und Materialismus unsinnig und genauer betrachtet ein leeres Wort."

Zweites Kapitel.

Verhältniß der Seele zum Leibe.

§. 276.

Um die Vereinigung und Wechselwirkung von Seele und Leib (commercium animi et corporis) zu erklären, hat man verschiedene Theorien aufgestellt:

a) *Systema influxus physici* (System des natürlichen Einflusses). Nach dieser, schon von Aristoteles aufgestellten, Theorie wird behauptet, daß Seele und Leib in einem gegenseitigen Causalverhältniß stehen, so daß also die Vorstellungen der Seele entsprechende Thätigkeiten im Leibe, und umgekehrt die Bewegungen des Leibes entsprechende Bestimmungen in der Seele zur Folge haben.

§. 277.

Unstreitig ist diese Lehre der Ausdruck des natürlichen Bewußtseyns, nach welchem zwischen den geistigen und leiblichen Erscheinungen unseres Lebens Harmonie und Wechselwirkung Statt findet.

Fragt man aber nach der Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen zwei entgegengesetzten Naturen, einer geistigen und körperlichen, und wie sie zu begreifen sey, so gibt jene Ansicht hierauf keine Antwort; die Schwierigkeit des Problems ist mehr umgangen, als gelöst. Man hat deßhalb manchfach andere Wege zur Erklärung jener psychologischen Thatsache eingeschlagen.

§. 278.

b) *Systema causarum occasionalium* (System der gelegentlichen Ursachen). Die cartesianische Schule lehrt nämlich einen absoluten Gegensatz zwischen Geist, dessen Wesen das Denken, und Körper, dessen Wesen die Ausdehnung sey.

Auf diesem Standpunkte des sogenannten Dualismus ist nun eine reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib und eine Vereinigung beider zu einem einigen Wesen nicht zu begreifen. Deßhalb nimmt Cartesius zu einem Wunder seine Zuflucht, und lehrt, daß Gott von den jedesmaligen Veränderungen, die in einem von beiden Theilen entstehen, Gelegenheit

oder **Anlaß** nehme, die entsprechenden Veränderungen in dem andern Theile zu wirken.[1])

1) Anm. Es wird daher diese Ansicht auch das Systema assistentiae divinae genannt.

§. 279.

c) *Systema harmoniae praestabilitae* (System der vorherbestimmten Uebereinstimmung). Nach **Leibnitz**, von dem diese Theorie herrührt, bestehen nämlich alle Dinge, geistige und materielle, aus absolut einfachen Substanzen, **Monaden**, die als solche nicht auf einander wirken; aber Gott hat ursprünglich die Monaden zu einer harmonischen Reihe von Veränderungen bestimmt, so daß diese sich gegenseitig entsprechen, obgleich sie unabhängig von einander nach eigenen Gesetzen erfolgen, wie zwei Uhren, die so künstlich verfertigt sind, daß sie wiewohl ohne Verbindung doch immer übereinstimmen.

§. 280.

Die beiden angeführten Hypothesen — denn für etwas Weiteres können sie nicht gelten — heben jede reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib auf, widerstreiten also einer Thatsache unseres Bewußtseyns, und machen Gott zum Mithelfer des Bösen.

Indessen ist die Schwierigkeit der Frage theilweise eine **selbstgemachte**, d. i. sie erwächst aus der unerwiesenen Voraussetzung, daß Seele und Leib in einem allseitigen absoluten Gegensatze stehen. In diesem Falle würden sie einander gegenseitig ausschließen und ihre Vereinigung würde nur durch die angeführten willkührlichen Annahmen einer übernatürlichen Einwirkung oder Vorherbestimmung zu begreifen seyn.

§. 281.

Seele und Leib sind, wie früher nachgewiesen wurde, ihrer **Wesenheit** nach spezifisch verschieden, indem

jener Geistigkeit, diesem Materialität als Grundbestimmung zukommt. Hieraus folgt aber nicht, daß Seele und Leib zwei allseitig und schlechthin entgegengesetzte Naturen seyen; insbesondere folgt dieß nicht in Bezug auf ihr Thätigseyn oder Leben.

Vielmehr ist das jeder psychisch geistigen und materiell leiblichen Thätigkeit Inwohnende die Bewegung. Diese ist ein reales Element des schöpferischen Geistes wie der thätigen Materie, dort frei und im Dienste des Gedankens, hier gleichsam gebunden und der Nothwendigkeit unterthan.

§. 282.

Diese gemeinsame elementare Form des Thätigseyns bildet die Vermittelung zwischen Geist und Materie, ohne die nimmer von dem einen zum andern zu kommen wäre. In ihr berühren sich physische und leibliche Thätigkeiten und gehen in einander über. So werden Gemüthsbewegungen im irritabeln Systeme, dem Blute, Nachdenken im Centrum des sensibeln Systems, dem Gehirne, gleichsam wie Nachklänge empfunden und verleiblicht; umgekehrt werden körperliche Reize und leibliche Zustände im Bewußtseyn empfangen innerlich gemacht, und durch das schöpferische Wollen vergeistigt.

So gleichen sich Seele und Leib, nach ihren sonstigen qualitativen Bestimmungen wider einander gekehrt, aus durch die gemeinsame elementare Form ihrer Thätigkeit, und wir begreifen die Möglichkeit und Wirklichkeit einer lebendigen Wechselwirkung und Harmonie beider.

§. 283.

Vermöge des activen Verhältnisses zwischen Seele und Leib kann man dem alten Satze, die Seele bilde sich ihren Leib, beistimmen in dem Sinne, daß die

Seele als das selbstthätige Prinzip ihre innern Zustände dem Körper „einbildet,“ um sie zu objectiviren.

Dadurch hört der Körper auf, bloß Materielles zu seyn; er wird Leib, d. i. Verwirklichungsmittel eines Geistigen, und seine Organisation ist symbolischer Ausdruck desselben, gleichwie das Wort, als Verleiblichung des rein innern Gedankens, aufhört bloßer Schall zu seyn, vielmehr zum bedeutungsvollen Symbol wird.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit.

I. Bestimmung der Frage und verschiedene Beantwortung derselben.

§. 284.

Die Frage nach der Freiheit des Menschen hat in der metaphysischen Psychologie den Sinn: Worin liegt der letzte Grund, der den menschlichen Willen und dadurch das menschliche Handeln bestimmt?

Auf diese Frage kann zunächst eine zweifache Antwort gegeben werden und ist auch gegeben worden:

a) Der letzte Grund der menschlichen Willensacte liegt im menschlichen Willen selbst; oder

b) er liegt außerhalb des Willens, also in einer in Bezug auf den Willen selbst äußern Causalität.

§. 285.

Die erste Ansicht, die dem menschlichen Willen die Macht einer unbedingten Selbstbestimmung beilegt, heißt Indeterminismus; die zweite Determinismus.

Nach der Lehre des Determinismus liegen nämlich die letzten Gründe, von denen der menschliche Wille in allen seinen Aeußerungen bestimmt wird, theils in der

ursprünglichen Bestimmtheit der menschlichen Seele als eines geschaffenen Wesens; theils in der Verknüpfung jener manchfaltigen Umstände, unter deren Einfluß sie als ein geistiges Wesen zum Zwecke ihrer zeitlichen Entwicklung gestellt ist, und wohin insbesondere die Einwirkungen des organischen Leibes, der Erziehung, des Volksstammes, des Zeitalters, des Klima u. s. w. gehören.

§. 286.

Der consequente Determinismus vollendet sich zum Fatalismus, nach dessen Ansicht alle Dinge und ihre Thätigkeiten, also auch die menschlichen Willensäußerungen und Handlungen auf eine unabänderliche Weise von dem Alles bestimmenden Grunde der Welt, von Gott, ursprünglich vorherbestimmt oder prädestinirt sind.

§. 287.

Beide einander entgegengesetzte Ansichten vom menschlichen Willen gehen von unbestreitbaren psychologischen Thatsachen aus; aber statt diese in ihrem wirklichen Zusammenseyn anzuerkennen, und durch eine tiefere Auffassung vom wahren Wesen der menschlichen Seele zu versöhnen, folgen sie ausschließend der einen oder andern Reihe von Thatsachen, erbauen darauf einseitig eine Theorie, die, weil dem wirklichen Leben fremd, mit diesem in Widerspruch kommen muß.

§. 288.

Der Indeterminismus behauptet mit Recht, daß die Freiheit, d. i. die Befähigung der Seele, sich in ihrem Wollen selbst zu bestimmen, eine unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns sey, die keine Grübelei entfernen könne, und von der die ganze Lebenseinrichtung der Menschen zeuge.

§. 289.

Als einzelne psychologische Thatsachen, welche die Freiheit der Menschenseele unwidersprechlich beurkunden, kann der Indeterminist anführen:

a) Schon die Acte des Denkens sind ohne Freiheit der Seele nicht zu begreifen; denn ohne diese vermöchte der Geist nicht diese Vorstellungen festzuhalten, jene dagegen aufzugeben; hier zu trennen, dort zu verbinden; er müßte vielmehr vom Strome der einmal erhaltenen Vorstellungen fortgerissen ein willenloses Spiel derselben werden, ohne sie beherrschen zu können.

§. 290.

b) Noch sprechender sind die wesentlichen Acte des Willens selbst, wie der Vorsatz als die vorläufige, und der Entschluß als die definitive Selbstentscheidung des Willens. Hierbei zeigt sich die Unabhängigkeit des Willens von nöthigenden Gründen außer ihm, also von Zwang, um so bedeutungsvoller, als jene Entscheidung, wie wir wissen, nicht selten zu Gunsten der schwächern gegen die stärkern Gründe geschieht.

§. 291.

c) Alle diese Acte, so wie die nach dem Handeln eintretenden Stimmungen der Seele, wie die Gefühle der Billigung und Mißbilligung, der Reue und Selbstanklage haben keinen Sinn und keine Bedeutung, wenn die Menschenseele sich in ihrer Thätigkeit nicht selbst bestimmt, d. i. nicht frei ist.

§. 292.

Der Determinismus seinerseits beruft sich mit Recht darauf, daß die Seele als ein Geschöpf an das allgemeine Gesetz alles Geschaffenen, an ein Causalverhältniß, geknüpft sey, darum sie sich weder in Bezug auf ihr Daseyn noch in ihren Thätigkeitsäußerungen schlechthin selbst bestimmen könne.

Denn was das Letztere betreffe, so folge sie als Lebendiges dem Gesetze alles Lebens, dem der Erregung, und sey also abhängig:

a) von ihrer individuellen, vom Schöpfer gesetzten, Erregungsfähigkeit, dem Naturell;

b) von den jedesmaligen Folgen und Einflüssen jeder ihrer frühern Thätigkeit;

c) von den manchfaltigen bestimmenden Einwirkungen der Außenwelt.

§. 293.

Aus den angegebenen Gründen, die der Determinismus für sich anführt, folgt indessen nur, daß die menschliche Seele nicht schlechthin frei, d. i. der absolute Grund ihres Wollens und Handelns sey, nicht aber, daß sie unfrei sey.

Während nämlich der Indeterminismus dem Menschen ein arbitrium brutum zuschreibt, d. h. einen Willen, der will, ohne einen Grund des Wollens zu haben, verwechselt der Determinismus die veranlassende und zwingende Gewalt innerer und äußerer Gründe, die den Willen zu diesem oder jenem Willensacte bestimmen. Er hebt alle eigentliche Selbstthätigkeit des Menschen auf, und macht ihn zu einer von der göttlichen Wirksamkeit getriebenen Maschine.

Anm. Die fatalistische Ansicht vom menschlichen Willen widerspricht eben so sehr einer würdigen Ansicht vom Menschen als von der Gottheit. Denn da alles Geschaffene ein Offenbarwerden des Wesens Gottes ist, so muß es auch freie Geschöpfe geben, die ihm ähnlich ein wahres Abbild seines Wesens sind.

II. Positive Lehre von der Freiheit.

§. 294.

Nach dem Vorhergehenden hat der Indeterminismus wie der Determinismus seine theilweise Begrün-

dung und insoweit seine Wahrheit; ihre Unwahrheit besteht in der Einseitigkeit, womit sie einander ausschließen und ebendeßhalb Widersprüche enthalten. Vielmehr weist der eine auf den andern hin, und findet in ihm seinen Halt.

Den angeführten Thatsachen gemäß gehen nämlich die menschlichen Handlungen hervor aus einer Wahlfreiheit, wobei individuelle Bestimmtheiten, wie Naturell, Character, äußere Einflüsse, mehr oder weniger determinirend mitwirken.

§. 295.

Der menschliche Wille an sich ist nämlich weder ein bestimmtes noch unbestimmtes, sondern ein bestimmungsfähiges Prinzip seiner Selbstentscheidung. Er ist eine Allgemeinheit oder Indifferenz, die dadurch zur Entscheidung kommt, also zu einem Besondern oder Bestimmten sich gestaltet, daß der Wille sich auf eine dem eigenthümlichen Wesen der Seele entsprechende oder widersprechende Weise thätig erweist.

§. 296.

Der menschliche Wille ist wesentlich ein wählendes Vermögen, Willkühr; die Wahl selbst aber geschieht aus Determinationen. Allein die Freiheit, und damit die Zurechnungsfähigkeit zeigt sich hierbei darin, daß der Wille über den Determinationen steht; indem er über diese reflektirt und sie gegen einander abwägt, tritt er dadurch aus seinem Indifferenzpunkt oder Aequilibrium heraus, daß er durch Entschluß die einen als Bestimmungsgründe oder Motive für seine Selbstentscheidung in sich aufnimmt, dadurch die mögliche entgegengesetzte Handlungsweise überwindet, und eben deßhalb von dem Bewußtseyn begleitet ist, daß auch anders hätte entschieden und gehandelt werden können, und nicht selten hätte sollen.

§. 297.

Die **Wahlfähigkeit** begründet die **Zurechnung** der menschlichen Handlungsweise, ist aber selbst nicht die **Freiheit in ihrer Wahrheit**.

Denn die Freiheit in ihrer Wahrheit schließt die Wahl, in der sich durch Gebundenseyn an Determinationen **Abhängigkeit** zeigt, aus, und fordert eine Selbstbestimmung, in der Wollendes und Gewolltes wahrhaft identisch ist, also zwischen dem Wesen der Seele und ihrer Wirksamkeit volle Einheit herrscht.

§. 298.

In dem Grade als die Seele zur **Vernünftigkeit** fortschreitet, d. h. zur Verwirklichung ihrer selbst oder ihres eigenthümlichen gesetzmäßigen Wesens, tritt die Willkühr zurück, der Kreis der möglichen Wahl wird mehr und mehr enger, je constanter die Realisirung der erkannten Vernunftzwecke der alleinige Inhalt des Willens wird. Indem im **vollkommenen sittlichen** Handeln der Geist mit sich selbst identisch geworden, und sich gegen jedes mögliche Andersseyn selbst begränzt, feiert er das Mysterium der **Versöhnung** der **Freiheit** und **Nothwendigkeit**.

Anm. Wer nicht an die Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit glauben kann, der müßte die reinsten sittlichen Momente im Leben der Menschheit oder im eigenen mißkennen. — Man vergl. Psych. §. 95 ff.

§. 299.

Die **Freiheit in der Wahrheit** zu erringen ist die höchste **That** des Menschengeistes; denn seine höchste Aufgabe ist **Entfaltung seiner selbst**, also mit sich selbst identisch zu seyn, d. i. das Vernunftgesetz in seiner gesammten Thätigkeit zu **verwirklichen**.

Indem so der selbstbewußte Vernunftgeist sich selbst verwirklichet, ist er **Selbstzweck**, und löset seine Auf-

gabe, Einklang zwischen seinem Wesen und seiner Wirksamkeit zu setzen mit bewußtvoller Nothwendigkeit, während dieß von der unfreien Natur mit bewußtloser Nothwendigkeit geschieht.

III. Einwürfe gegen die menschliche Freiheit.

§. 300.

Die Einwürfe, die der Fatalismus, der allerdings aus einem tiefen, aber sich selbst unklaren religiösen Abhängigkeitsgefühle hervorgeht, gegen die Freiheit des Menschen erhebt, treffen eigentlich nur den Indeterminismus, nicht aber eine richtige Auffassung der Freiheit des Menschen. Die wichtigern sind folgende:

a) Die menschliche Freiheit widerspreche dem Causalitätsgesetz, dem alle Geschöpfe, also auch der Mensch, unterworfen seyen.

Das Wesen der Freiheit besteht darin, daß die Seele in ihrer unbeschränkten Entwickelungsfähigkeit ihren innern Gesetzen gemäß sich selbst bestimmt. Der freie Wille wirkt daher nicht grundlos aus sich selbst, sondern im Dienste eines göttlichen Zweckes, den er als den seinigen anerkennt, und ebendarum mit Ausschließung eines jeden andern vollführt. So geht die Freiheit in die Nothwendigkeit über. Nur in der Unfreiheit oder dem Bestimmtwerden durch sinnliche Momente, durch Begierden und Leidenschaften, erweist sich das launenhafte Spiel des Zufälligen.

§. 301.

b) Die Freiheit des menschlichen Willens soll mit dem Begriffe Gottes unvereinbar seyn, namentlich der göttlichen Allwissenheit und Allwirksamkeit widerstreiten.

Was die Allwissenheit betrifft, so wird behauptet, daß wenn die menschlichen Handlungen nicht durch das Causalitätsgesetz bestimmt erfolgen, ein göttliches Vorherwissen derselben nicht bloß unbegreiflich, sondern unmöglich sey.

Abgesehen davon, daß auch dieser Einwurf auf einer einseitig indeterministischen Ansicht von der menschlichen Freiheit beruht, so ist der Begriff der göttlichen Allwissenheit, insofern eine Bestimmung des Endlichen, wie die Zeit, in ihn hineingelegt, das unendliche Wissen Gottes so zu einem Vorherwissen im Sinne des menschlichen gemacht wird, überhaupt unrichtig, weil Raum und Zeit als Beschränkungen des Endlichen auf Gott den Unendlichen gar nicht in Anwendung kommen.

§. 302.

In Bezug auf die göttliche Allwirksamkeit behauptet der Fatalismus, daß alle Geschöpfe wie in ihrem Werden so auch in ihrem Bestehen und Wirken von Gott abhängig seyen; die Freiheit aber gebe dem Menschen eine unbedingte Macht zu wirken, und damit also die Möglichkeit, die göttliche Allmacht selbst zu beschränken.

Auch dieser Einwurf geht hervor aus einem unwahren Begriffe einerseits der göttlichen Allwirksamkeit, andrerseits der menschlichen Freiheit.

Die göttliche Allwirksamkeit ist nicht eine blind waltende physische Macht, sondern sie ist und schafft nur in Beziehung und im Vereine mit der göttlichen Weisheit und Liebe; denn in Gott, dem unendlich Vollkommenen, gibt es keine Scheidung und Zwiespalt des einander Entgegengesetzten.

Es folgt vielmehr aus der Idee Gottes selbst, daß die Welt, seine Schöpfung, eine Offenbarung seines Wesens sey; also daß relativ selbstständige Vernunftwe-

sen, als die wahren Abbilder des göttlichen Wesens, in der Weltstelle, die sie nach dem Willen des Schöpfers einnehmen, eben diesen Willen fortwirken. Darum auch nur in der Vollbringung des göttlichen Willens das wahre Leben wie die wahre Freiheit der Seele besteht.

Viertes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele.

I. Begriff der Unsterblichkeit.

§. 303.

Sterblichkeit bezeichnet das zeitliche Daseyn eines Lebenden, das zu seyn aufhören kann; Unsterblichkeit das Seyn eines Lebenden, das die Zeitlosigkeit oder Ewigkeit als eine Bestimmung seiner selbst in sich schließt.

§. 304.

Das jetzige Leben des Menschen beruht auf der zeitlichen Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Hört diese Gemeinschaft auf, so tritt ein Zustand ein, durch den die eine Seite des Menschenlebens, der Leib, sich auflöst und in die einfachen Elemente zurückkehrt, aus denen er gebildet ist.

Es entsteht nun die Frage, ob der geistige Grund und Sitz des Lebens, die Seele, auch wenn ihr jetziges zeitliches Daseynsverhältniß aufhört, in dieser Individualität, also mit Persönlichkeit, fortdaure?

II. Begründung der Unsterblichkeit.

§. 305.

Die Gesichtspunkte, von denen die Betrachtung zur Lösung des vorliegenden Problems ausgeht, sind ver-

schiedene. Die Begründung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele kann nämlich hergenommen seyn:

a) von der eigenthümlichen Art des Seelen-Seyns überhaupt (ontologisches Argument);

b) oder von der besondern Natur und Bestimmung des Geistes (teleologische und moralische Argumente).

Die Prüfung dieser Beweise hat besonders das zu beachten, ob und in wie weit daraus der volle Begriff der Unsterblichkeit folge.

§. 306.

Die ontologische Begründungsweise stützt sich auf den Begriff des Seyns überhaupt und des Seelenseyns insbesondere.

Alle früher entwickelten Bestimmungen des Seelenseyns sind eben so viele Beweisgründe der ewigen Fortdauer des Geistes. Denn seinem Wesen nach innerlich Eines und theillos, schließt er jede Auflösung durch Theilung aus; er könnte also nur durch Vernichtung zu seyn aufhören.

§. 307.

Die Vernichtung, d. i. ein absolutes Vergehen eines substantiellen Seyns, widerspricht nun aber

a) der Erfahrung, welche uns belehrt, daß selbst in der materiellen Welt kein eigentliches Vergehen Statt findet. Alle Veränderungen, die sie uns zeigt, erscheinen vielmehr nur als Veränderungen von Verbindungen, wobei das Elementarische selbst unverändert fortbesteht. Alles Vergehen und Sterben ist daher nur das Ende einer bestimmten Daseynsform und der Anfang einer neuen Entwickelung unter andern Verhältnissen. In diesem Sinne muß daher selbst der entschiedenste Materialist die Fortdauer der Seele behaupten.

b) Auf dem Standpunkte der Speculation er-

scheint eine Vernichtung überhaupt als etwas Unmögliches. Denn zwischen Seyn und Nichtseyn öffnet sich für das Denken eine unübersteigbare Kluft. Es sind schlechthin einander entgegengesetzte Zustände, zwischen denen es kein Vermittelndes, also auch keinen Uebergang von dem Einen zu dem Andern, gibt. So wenig wir ein Entstehen aus Nichts begreifen können, so wenig vermögen wir ein absolutes Vergehen zu fassen.

c) Eine Vernichtung des Seelenseyns wäre also nur durch ein Wunder, d. i. durch unmittelbares Einwirken der göttlichen Allmacht, zu begreifen, eine Ansicht, welche mit der Idee Gottes, als des Allweisen und Allgütigen, in directem Widerspruch stände.

§. 308.

Gegen die angeführte (schon von Plato angeregte, in neuerer Zeit besonders von Leibnitz, Mendelssohn und in der Hegelschen Schule scharfsinnig ausgeführte) Begründungsweise der unbeschränkten Fortdauer der Seele ist vorzugsweise folgender Einwurf erhoben worden: Es könne allerdings nicht geläugnet werden, daß die Seele einfacher Natur sey, d. i. daß sie kein Manchfaltiges auseinander oder eine extensive Größe enthalte; aber sie sey eine intensive Größe, d. i. man könne in ihr ein Gradverhältniß der Anlagen und Kräfte unterscheiden. Dieses könne nun durch immer kleinere Grade abnehmen, so daß die Seelensubstanz zwar nicht durch Zertheilung, wohl aber durch allmählige Nachlassung ihrer Kräfte in Nichts übergehe, wie sich dieß schon während des Lebens im Wechsel bewußter und bewußtloser Seelenzustände zeige.

§. 309.

Dieser Einwurf umgeht den eigentlichen Beweisgrund und ist im Beweise selbst schon beantwortet. Denn

wie groß auch die graduelle Abnahme des Seelenlebens gedacht werde, immer würde man zum letzten Schritte, vom Seyn zum Nichtseyn, kommen, was unmöglich ist.

Der Einwurf verwechselt überhaupt das durch die manchfachen zeitlichen Beziehungen bedingte Seelenleben mit dem innern Seelenseyn, und wenn er sich als einen Beleg für seine Behauptung auf den fortwährenden Wechsel bewußter und bewußtloser Seelenzustände beruft, so würde hieraus das gerade Gegentheil folgen. Gewöhnliche wie viele außerordentliche psychische Erscheinungen zeigen, daß das, was wir in uns wie vernichtet glaubten, später und unter andern Umständen fast mit der ganzen frühern Energie in's Bewußtseyn wieder eintritt, so daß das, was die Seele einmal als ihren wirklichen Besitz errungen, ihr nie wieder völlig zu entschwinden scheint.

§. 310.

Uebrigens folgt aus dem angeführten ontologischen Beweise, der allerdings seine unwiderlegbare Richtigkeit hat, nur die ewige Fortdauer der Seelensubstanz an sich, nicht aber die Fortdauer der Seele in ihrer Persönlichkeit, wie der wahre Begriff der Unsterblichkeit verlangt.

Die Begründung erhält demnach erst durch die Einsicht ihren vollen Gehalt, daß Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung, d. i. Persönlichkeit, die spezifischen Qualitäten der Seelensubstanz selbst sind.

§. 311.

Die teleologische Betrachtung geht von der unendlichen Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Seele aus, und schließt daraus vermöge des Zweckbegriffes auf ihre unendliche Fortdauer, als der nothwendigen Ergänzung jenes eigenthümlichen Vorzuges der Menschennatur.

Die naturhistorische Betrachtung des Menschen kann diesen trotz der großen Vorzüge seiner Organisation an die Spitze der Naturwesen stellen, indem sich die Thierwelt in ihren vollendeteren Stufen enge an den Menschen anschließt.

Allein diese bloß äußere Betrachtung des Menschen erschöpft bei Weitem sein Wesen nicht. Alle Naturwesen nämlich haben einen beschränkten, abgeschlossenen Kreis der Entwickelung, den sie durchlaufen und damit den Zweck und das Ende ihrer Thätigkeit und ihres Daseyns erreichen. Ganz anders bei dem Menschen; bei ihm zeigt sich wie die Fähigkeit einer Entwickelung ins Unendliche fort, so auch die Sehnsucht und das Streben darnach.

Durch diese Eigenthümlichkeit der Natur, die eine unläugbare Thatsache ist, erhebt sich der Mensch nicht nur über die Thierwelt, sondern es eröffnet sich zwischen dieser und ihm eine unausfüllbare Kluft, welche auf eine Grundverschiedenheit des Wesens hindeutet.

§. 312.

Die unbeschränkte Entwickelungsfähigkeit des Menschengeistes ist durch die Thatsache um so bedeutungsvoller, daß mit jeder neuen Stufe des Fortschrittes zugleich die Einsicht in die Unvollkommenheit der frühern verbunden ist und dadurch die Sehnsucht nach einem vollkommenern Zustande um so lebhafter wird. Je mehr das Menschenwesen naturgemäß sich entwickelt, je tiefer und umfassender das Erkennen, je reiner das Wollen sich gestaltet, desto weniger genügt das Errungene, desto kräftiger strebt der Geist nach größerer Vollendung.

Wäre nicht diese ganze Einrichtung zwecklos, nicht nur eine Lüge sondern zugleich eine Plage des Menschen, ohne die nothwendige Bedingung ihrer Realisirung, die unbeschränkte Fortdauer der Seele?

§. 313.

Unstreitig ist die entwickelte teleologische Begründung der Unsterblichkeit höchst ehrwürdig, weil sie in dem eigenthümlich hohen Werthe der Menschenseele, ihrer freien Geistigkeit, ihren Grund hat.

Auch kann sie nicht dadurch entkräftet werden, daß man jenen unendlichen Fortschritt nur der Menschengattung, nicht aber dem Individuum vindicirt, darum auch nur für das Menschengeschlecht im Ganzen, nicht aber für den Einzelnen Unsterblichkeit fordert. Denn die Gattung, für sich ein leeres Abstractum, ist nur in den Individuen wirklich, und nur was in diesen real ist, kann von jener gelten.

Aber die ganze Beweisführung gilt nur in Verbindung mit der Wahrheit, daß Gott nach seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Schöpfer und Regierer der Welt ist.

§. 314.

Auf dem moralischen Standpunkte kann die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf folgende Weise begründet werden:

Das Sittengesetz kündigt sich in unserem Bewußtseyn als ein unbedingtes an, d. i. als ein über allen Forderungen des sinnlichen Lebens stehendes Gesetz. Es gebietet für Verwirklichung des Sittlich-Guten, der Tugend, der Wahrheit und des Rechts jede Rücksicht auf Freuden und Leiden des irdischen Lebens, ja dieses selbst zum Opfer zu bringen.

Dieses Gebot würde nun aber etwas Ungereimtes und Widersprechendes verlangen, wenn die Bestimmung des Menschen auf das gegenwärtige zeitliche Daseyn beschränkt wäre. Denn in diesem Falle würde die Erhaltung eben dieses Lebens das höchste Gut seyn, dem alles Andere unterzuordnen wäre. Da nun das Sitten-

gesetz ein unabweisbares ist, so setzt es die Unsterblichkeit nothwendig voraus.

Diese von der *sittlichen* Bestimmung des Menschen ausgehende Argumentation hat für diesen, insofern er selbst sittlich sich entwickelt hat, volle beruhigende Ueberzeugungskraft. Was seine Richtigkeit betrifft, so gilt auch diese nur unter Voraussetzung einer *moralischen Weltordnung*.

III. Ergebnisse aus dem Bisherigen.

§. 315.

Die Idee der Unsterblichkeit ist, was ihre *Gewißheit* und *Ueberzeugungskraft* für den Menschen betrifft, nicht abhängig von Verstandesbeweisen; denn das Denken vermag überhaupt keinen *Inhalt* des Wissens zu geben.

Das Denken kommt zwar mit seinen Naturbegriffen zur nothwendigen Annahme einer unendlichen Fortdauer der Seelensubstanz überhaupt; ferner wird es durch Betrachtung der geistigen Anlagen und der sittlichen Bestimmung des Menschen, so wie der Harmonie und zweckmäßigen Einrichtung alles Daseyns überhaupt, zu dem Resultate geführt, die Unsterblichkeit als die *nothwendige Ergänzung*, als den *Schlußstein einer verständigen Weltansicht* zu postuliren, indem es sonst in Widerspruch mit sich selbst käme, d. i. durch seine eigenen Gesetze genöthigt wäre, dieses ganze geistvolle Daseyn für wahrhaft sinnlos und unverständig zu erklären.

§. 316.

Aber auch hiermit ist das Denken über den Kreis des *nothwendig Gedachten* nicht hinaus, und bis zum Erweise der Realität der Unsterblichkeitsidee selbst fortgeschritten.

Uebrigens genügt hiermit das Denken sich selbst; die Möglichkeit der Annahme des Gegentheils hebt sich vor ihm auf, soll nicht das verständige und sittliche Bewußtseyn selbst zugleich aufgehoben werden.

§. 317.

Die Unsterblichkeitsidee hat für den Menschengeist eine selbstständige Nothwendigkeit, d. i. sie treibt aus dem Wesen des Geistes unmittelbar von selbst hervor; alle Bestimmungen des Geistes sind eben so viele Belege seiner Ewigkeit.

Ihre Gewißheit ruht demnach in der Selbsterfahrung des Geistes, d. i. sie wurzelt in der Vernunftentwickelung und ist eine Blüthe des sittlich-religiösen Lebens. Wie das Bewußtseyn des Unendlichen und Göttlichen göttliches Wesen, nämlich Vernunftanlage, in dem Wissenden voraussetzt, so kann auch die Ahnung eines Ewigen und die Sehnsucht darnach nur gefaßt werden von einem Geiste, der ewigkeitsfähig ist.

Wo die Seele daher noch kein anderes Daseyn als das in der Sphäre des Sinnlichen und Vergänglichen gewonnen hat, muß nothwendig auch das Unsterblichkeitsbewußtseyn getrübt seyn und schwinden.

§. 318.

Die angeführten Beweise selbst sind nur Versuche des Verstandes, die Unsterblichkeitsidee, wie sie in dem göttlichen Wesen des Geistes ihren Grund hat und mit dessen Entfaltung als unmittelbare Thatsache in's Bewußtseyn tritt, nach irgend einer Seite hin für das Erkennen in's Licht zu setzen.

Anm. „Jeder Mensch gleicht dem genialen Columbus, der die Ahnung der neuen Welt in sich trug, und gegen alle Hindernisse, die ihm die Welt und der rohe Haufe entgegensetzte, mit kühnem Muthe und heiliger Zuversicht sie suchend, seinen Weg verfolgte, bis er das San Salvador fand, das der Gott in seiner Brust ihm verheißen."

B. Die Lehre von der Welt. (Rationale Kosmologie oder Naturphilosophie.)

I. Bestimmung der Aufgabe.

§. 319.

Die Begriffe Natur und Welt, Ausdrücke, die in vielfach andern Bedeutungen gebraucht werden, sind hier als identisch genommen, nämlich als die Gesammtheit der Dinge, in sofern diese nicht als selbstständige Einzelwesen, sondern als Glieder eines einigen Ganzen erscheinen.

Es ist Aufgabe der Naturphilosophie, die Natur als ein Ganzes zu begreifen. Sie betrachtet demnach die Natur als einen einzigen großen Organismus, erforscht die Wechselwirkung der einzelnen Glieder dieses Organismus, und die ihnen zu Grunde liegenden gemeinsamen Kräfte und deren Gesetzmäßigkeit.

§. 320.

Indeß ist uns nicht das Ganze, sondern nur das Einzelne als Gegenstand unmittelbarer Erkenntniß gegeben. Aber das Einzelne trägt als Theil des Ganzen dessen Spuren an sich, und dieses spiegelt sich wieder in den Theilen als seinen Gliedern, so daß wir von den wesentlichen Eigenschaften und Merkmalen des von uns erkannten Einzelnen der Analogie nach auf das uns nur theilweise bekannte Naturganze zu schließen berechtigt sind.

Die Naturphilosophie setzt demnach die einzelnen Zweige der realen Naturwissenschaft (Physik, Chemie, Physiologie, die zoologischen, botanischen, mineralogischen und astronomischen Wissenschaften,) voraus, die ihr die Prämissen abgeben, aus denen sie die Conclusion zu ziehen, und deren Einheit sie zu vertreten hat.

§. 321.

Da die Einzelwesen in der Welt uns unter den Formen des Raumes und der Zeit erscheinen, so entstehen hieraus für die Naturphilosophie zunächst mehrere Fragen, als eben so viele Probleme, deren Lösung ihre Aufgabe bildet.

a) Ist das Weltganze ein räumlich Begränztes, wie dies in Bezug auf ihre Theile statt findet, oder ist es räumlich unbegränzt?

c) Ist das Weltganze ein zeitlich gewordenes, hat es also einen Anfang wie die einzelnen Theile, oder ist es zeitlos, also ewig?

c) Was ist das den Raum Erfüllende, d. i. die Materie? welches sind die Grundbestimmungen und Grundgesetze derselben?

II. Das Weltganze nach seiner räumlichen und zeitlichen Bestimmbarkeit.

§. 322.

Betrachten wir die Welt nach der sinnlichen Wahrnehmbarkeit ihrer Theile, so sind wir nach der Analogie genöthigt, auch die Daseynsformen dieser, räumliche Begränztheit und zeitliche Bedingtheit, auf das Weltganze zu übertragen; denn sobald wir die Welt anschaulich uns vorstellen wollen, so können wir sie nicht endlos und anfangslos vorstellen, sondern wir müssen ihr Daseyn dem Raume nach in Gränzen einschließen, und ihre Entwickelungen von einem absolut ersten Punkte ausgehen lassen. Wir müssen also der sinnlichen Welt eine Gränze im Raum und einen Anfang in der Zeit beilegen.

§. 323.

Aber Gränze und Anfang sind relative Begriffe

und drücken Beziehungen zu einem Andern, in Bezug auf welches sie selbst sind, aus. Setzen wir also Gränzen der Welt, so kann dies nur seyn in Bezug auf ein Anderes begränzende, wir müssen also die Gränzen erweitern, d. i. im Wesentlichen aufheben. Dasselbe gilt in Bezug auf die Annahme eines leeren Raumes als Weltgränze, abgesehen davon, daß ein absolut leerer Raum eine bloße Abstraction von dem existirenden Wirklichen, also gleich Nichts ist.

Ebenso ist es mit dem Zeitanfang der Welt. Setzen wir eine Reihe von Entwickelungen, die in einem bestimmten Zeitpunkte begonnen, so können wir diesen Anfang nur mit Beziehung auf das, was in demselben Zeitpunkt aufgehört hat, setzen, d. i. wir heben in Wahrheit den Anfang auf.

So führt die Vorstellung von einer räumlichen Begränztheit und zeitlichen Bedingtheit der Welt auf einen Widerspruch und hebt sich selbst auf.

§. 324.

Um diesen Widerstreit auf eine befriedigende Weise zu lösen, müssen wir auf seinen Grund zurückgehen. Dieser Grund liegt darin, daß wir die Welt unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, in denen schon ein Gegensatz selbst liegt, auffassen, nämlich einmal als Gegenstand der Anschauung, also der Erfahrung, das anderemal als bloßes Denkobject, also als Gegenstand der Speculation.

§. 325.

Die Frage ist eigentlich diese: Ist der erfahrungsmäßige Begriff des Endlichen, der räumliche Begränztheit und zeitliche Bedingtheit zu seinen Merkmalen hat, oder die Vernunftidee des Unendlichen, welche jene Beschränkungen ausschließt, der Welt entsprechend?

In diese Doppelfrage ist nun aber der Widerstreit selbst schon hineingelegt das einemal fassen wir die Welt nach ihrer Erscheinung, also nach ihren Einzelheiten, auf, deren jede begränzt ist, in deren Zusammenfassung aber wir das Streben haben, immer weiter zu gehen, und sie so ins Unbestimmte fort (in indefinitum) zu entwickeln; das anderemal wenden wir die Vernunftidee der Absolutheit, eines unbedingten Ganzen, auf die Welt an, d. i. wir betrachten sie nicht nach ihren bedingten Erscheinungen, sondern nach ihrem Grunde, aus dem diese hervorgehen und zu begreifen sind, weil er, als das bedingende, selbst als unbedingt gesetzt werden muß.

§. 326.

Halten wir den angegebenen Gesichtspunkt fest, so verschwindet jeder Widerstreit in Bezug auf die Frage, ob die Welt eine Gränze im Raum und einen Anfang in der Zeit habe. Unser Urtheil muß sich dann so gestalten: die Welt nach ihrer sinnlichen Erscheinung ist nicht unendlich, sondern sie geht in das Unbestimmte und Unbestimmbare [1]; die Welt nach ihrem übersinnlichen Grunde geht aus dem Unendlichen hervor, d. i. sie ist die Offenbarung eines unendlichen Prinzips, dessen an sich ewiges und unbegränztes Wirken in den zeitlichen und räumlichen Daseynsweisen der Welt sich kund thut.

1) Anm. Der Grund hiervon ist §. 105. angegeben. — In der Lösung des angeführten cosmologischen Problems ringen Anschauen und Denken gleichsam feindselig gegen einander, indem die Anschauung über ihr jedesmaliges Produkt hinausschreiten will, das Denken aber Abschließung und absolute Einheit sucht. — Wiewohl der Widerspruch, der aus unserer verschiedenen Vorstellungsweise der Welt im Schooße unseres Bewußtseyns sich erhebt, insofern nur scheinbar ist, so ist damit zugleich doch ange-

deutet, daß die Welt für sich von uns nicht zu begreifen ist, ohne uns in unauflösliche Widersprüche zu verwickeln.

III. Die Materie.

§. 327.

Heben wir die eigenthümlichen Eigenschaften der Einzeldinge, wodurch sich diese von einander unterscheiden, auf, so bleibt uns in der Vorstellung etwas allen Gemeinsames übrig, gleichsam als Träger jener Eigenschaften und Substrat ihrer Thätigkeiten, die Materie.

Diese erscheint also zunächst als ein Etwas, als ein Seyendes, das einen Raum erfüllet, einem Eindringenden Widerstand leistet, und in Thätigkeiten, die in der Form der Bewegung sich darstellen, sich kund thut.

So weit nun die Bewegung als Thatsache in der Materie ist, sind wir in sie eingedrungen, d. i. wir vermochten ihre Thätigkeiten und deren Richtungen unserer Berechnung zu unterwerfen, weil die Bewegung auch die Grundform unserer geistigen Thätigkeit ist.

Aber wie ist die Materie selbst zu begreifen? und wie die Bewegung in ihr, d. i. wie ist sie thätige Kraft?

§. 328.

Aus dem Versuche, diese Aufgabe zu lösen, gingen verschiedene Ansichten und Theorien hervor, die sich sämmtlich auf zwei Hauptgesichtspunkte, den der mechanischen und organischen Weltansicht zurückführen lassen.

a) Die mechanische Weltansicht.

§. 329.

Die erste Hauptklasse naturphilosophischer Theorien, die wir mechanische nennen, nimmt die Materie

für ein ursprünglich gegebenes Prinzip der Natur, und läßt die Bewegung von Außen in sie gebracht werden, wie im Mechanismus. Hiebei wird der ursprüngliche Zustand der Materie selbst wieder verschieden gedacht.

§. 339.

a) Die Materie, wird angenommen, ist der ursprünglich völlig form- und qualitätenlose Urstoff, eine chaotische, an sich träge und bewegungslose Masse, (rudis indigestaque moles). Um nun die Bewegung in der Materie und damit die Form und Eigenschaften der Dinge zu erklären, mußte man noch ein anderes Prinzip, das ebenfalls materiell nur als feinere Materie gedacht wurde, zu Hilfe nehmen. Dies soll das Feuer oder Licht seyn, die mit ihrer eigenthümlichen Kraft gestaltend und belebend Alles durchdringen.

§. 331.

Diese Ansicht von der Materie, die verschieden ausgebildet, den meisten alten Kosmogonien und philosophischen Systemen zu Grunde liegt, muß als der schwache Anfang der Naturerkenntniß bezeichnet werden.

Denn abgesehen davon, daß die Annahme einer doppelten Materie, einer gestaltlosen leidenden und einer gestaltenden thätigen, rein willkührlich ist, so leidet sie eines Theils an einer petitio principii, anderntheils an einem innern Widerspruch, indem nicht zu begreifen ist, wie ein Ding zugleich völlig formlos und dennoch fähig seyn soll, alle mögliche Bildungen anzunehmen.

§. 332.

Eine andere Ansicht von der Materie, als dem im Raum ausgedehnten, ursprünglich gegebenen Prinzip der Natur, ist die sogenannte Atomistik.

Es wird angenommen, die Materie bestehe aus untheilbaren Urkörperchen, Atome genannt, welche die Elemente, d. i. die Urwesen der Dinge ausmachen. Diese Atome sind innerlich gleichartig, unter sich aber an Größe und Gestalt verschieden. Es gibt deren unbestimmbar Viele, und durch ihre verschiedene Bewegungen und Verbindungen unter einander entsteht die unendliche Manchfaltigkeit der Körperwelt.

§. 333.

Auch diese Lehre, die von Democrit und Epicur ausging und in der Folge von Philosophen und Physikern verschieden ausgebildet wurde, ist durchaus unbefriedigend.

a) Schon ihre Grundannahme enthält eine petitio principii; denn indem die Atome als an Größe und Gestalt verschieden und als in verschiedener Richtung sich bewegend gedacht werden, wird das, was erklärt werden soll, nämlich Bewegung der Dinge und Manchfaltigkeit des Daseyns, vorausgesetzt.

b) Sie leidet durch die Behauptung der Untheilbarkeit der Atome, die doch quantitativ, d. i. von dem Begriffe der räumlichen Größe aus gedacht werden sollen, an einem inneren Widerspruch.

c) Nach den Prinzipien der Atomistik ist nicht nur die constante Regelmäßigkeit in den Bildungen des Einzelnen und die Gesetzmäßigkeit und Harmonie des Ganzen der Natur, sondern überhaupt Alles was Leben ist und als organisch Lebendiges sich erweist, unerklärlich, ja unmöglich.

§. 334.

Werden, in Uebereinstimmung mit den angeführten Ansichten, die Weltkörper in ihrem Zusammenhange ebenfalls vom Gesichtspunkte des bloß äußerlichen Wir-

in ihren Raum eindringen will, widerstehet, also durch eine bewegende Kraft, welche zurückstoßend wirkt. Die Materie ist also räumlich nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine ihr inwohnende Kraft, welche, in wiefern sie einen Raum erfüllet, Ausdehnungskraft (vis expansiva), oder in Bezug auf ihre Wirkung Abstoßungskraft (vis repulsiva) genannt werden kann.

§. 340.

b) Die Ausdehnungskraft müßte ihrem Wesen nach ins Unendliche sich auszubreiten streben, sie würde also, in der Materie allein vorhanden, diese ins Unendliche zerstreuen, d. i. es würde in der That keine Raumerfüllung oder Materie geben. Soll darum die Materie möglich seyn, so muß ihre Ausdehnung beschränkt werden. Dies kann nur durch eine jener entgegengesetzte Kraft, die Anziehungskraft (vis attractiva), geschehen.

§. 341.

c) Würde die Anziehungskraft die Materie allein beherrschen, so müßte sich diese immer dichter und dichter zusammendrängen und endlich in einen mathematischen Punkt zusammenfallen, weil nichts da wäre, was widerstehen könnte. Durch Attraction allein wäre also ebenfalls keine Raumerfüllung, d. i. keine Materie, möglich.

§. 342.

Die Materie kann demnach ihrer innern Möglichkeit nach nicht als das Erste und Ursprüngliche gedacht werden; sie ist nur denkbar als das Produkt zweier Grundkräfte, die in der Form der Bewegung in entgegengesetzter Richtung wirken und sich in Gleichgewicht setzen.

§. 343.

Analog hiermit ist in der Welt eine *Centripetal-* und *Centrifugalkraft*, durch deren harmonisches Zusammenwirken das *Weltganze* besteht. Die Gesammtheit der *Einzelwesen* ist das Erzeugniß attractiver und expansiver Kräfte, die als *Entwickelungs-* und *Bildungstriebe* in unendlichen Gestaltungen und Bildungen sich offenbaren.

§. 344.

Die Welt erscheint in drei Abstufungen: als *Geist*, das ursprüngliche aus sich selbst thätige schöpferische Prinzip; als *Stoff*, das Erzeugte und in sofern Leidende; als *Seele*, die Vermittelung beider.

Der Grad dieser Vermittelung begründet die allmählige, ununterbrochene Stufenleiter der Wesen, und das Streben, von Stufe zu Stufe Vollkommeneres zu entwickeln. Der Mensch vereinigt alle drei Stufen in sich; er ist darum das vollkommenste Ebenbild der Natur, und seine Bestimmung ist, in unendlicher Entwickelung *Geist zu seyn*.

§. 345.

Unstreitig hat die *dynamische Naturansicht* vor der Atomistik große Vorzüge, ist auf dem Standpunkte der Spekulation allein zulässig und wird von der Erfahrung bei jedem Fortschritt derselben in Erforschung der Natur bestätigt. Ohne sie ist ein *Dualismus* und damit eine unübersteigbare Kluft zwischen Geist und Materie, die beide als *Thatsachen* in der Welt sind, unvermeidlich.

Aber die dynamische Ansicht muß sich zur *organischen Weltansicht* vollenden, wenn sie nicht in einem bloßen naturphilosophischen Formalismus befangen bleiben will.

kens auf einander aufgefaßt, so entsteht die Vorstellung eines allgemeinen Weltmechanismus.

Nach dieser Ansicht sind Materie und Bewegung die Faktoren aller Erscheinungen.

Das Weltganze wie jeder Theil als Bruchstück desselben besteht bloß durch die zwingende Kraft der Bewegung. Die Weltkörper sind durch die sogenannte Schwerkraft oder Gravitation, d. i. durch ein gegenseitiges Annäherungsbestreben, mit einander verbunden.

Der Zweck also der Gedanke ist nicht das Erste und der Grund der Dinge, sondern deren Erzeugniß. Er ist wie ein Fremdling in einer Welt, die keine andere Herrschaft kennt, als den unvermeidlichen Zwang blind waltender Ursachen.

§. 335.

Die mechanische Weltansicht ist in so weit richtig, als durch sie die Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit der Bewegungen der Weltkörper in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander, also die mathematische Auffassung derselben, vermittelt wird.

§. 336.

a) Indessen selbst auf diesem Gebiete reicht sie nicht aus. Denn nur wenn die Astronomie den Zweckbegriff, also die Herrschaft des Gedankens in der Welt, zu Hilfe nimmt, vermag sie alle Erscheinungen des Himmels zu erklären.

Anm. So hat sie z. B. vom Zweckbegriffe geleitet durch Rechnung bewiesen, daß für die ewige Dauer unseres Sonnensystems durch die Vertheilung der Massen und die gegenseitigen Verhältnisse der Planetenbahnen gesorgt ist, und daß alle Veränderungen in der Gestalt der Bahnen und Umlaufszeiten nur periodisch wiederkehrende, aber vorübergehende Störungen sind, durch die sich der Zustand des Gleichgewichts wieder herstellt.

§. 337.

b) Die mechanische Weltansicht ist ferner ungenügend, weil sie für ihre Annahmen selbst keine innere Begründung hat, d. i. auf ihrem Standpunkte nicht zu erklären vermag, woher der Ursprung der Bewegung, und wodurch deren Fortdauer gesichert sey.

c) Nicht nur unerklärlich, sondern ihr geradezu entgegen sind die Erscheinungen des Lebens, als Entwickelungen und Bethätigungen von einem innern Grunde aus; die Thier- und Pflanzenorganismen, deren kleinste Theile noch die Herrschaft des Zweckes beurkunden.

b) Die organische Weltansicht.

§. 338.

Der mechanischen Weltansicht steht gegenüber die organische. Wenn jene die Natur aus Grundstoffen erklären will, so geht diese von Grundkräften aus, d. i. von solchen Elementen, die an sich völlig unräumlich von sich aus die Erscheinungen der Dinge wirken wie ihren lebendigen Leib. Die Kräfte in ihren Aeußerungen oder Wirkungen durchaus bestimmt weisen auf den bestimmenden Gedanken hin, der sie durchdringt. Die organische Ansicht betrachtet demnach die Welt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, das Weltganze wie jedes Glied desselben als Offenbarungen des sie durchdringenden, schöpferischen Gedankens.

§. 339.

Entsprechend dieser Ansicht wird die Materie bestimmt als das Produkt zweier Kräfte oder vielmehr Thätigkeiten.

a) Materie ist das Bewegliche im Raume, also das, was einen Raum erfüllet. Sie erfüllet aber einen Raum dadurch, daß sie einem andern Beweglichen, das

brust, wie ein alter deutscher Spruch sagt. Wer das beziehungsweise Ineinander Beider aufhebt, muß skeptisch zugleich das vernünftige Bewußtseyn läugnen.

Jener wesentliche Charakter des Menschengeistes, daß er als endlicher Geist unmittelbar auf den unendlichen Geist hinweist, und nur in diesem sich selbst findet, ist Grund und Wesen aller Religion, sey es der polytheistisch-pantheistischen oder des reinen Theismus. Es konnte daher auch kein Mensch und keine Zeit je der Form der Religion ganz loswerden; es kann für den Menschen keinen absoluten Atheismus geben, sondern nur einen solchen, der spricht: Es ist kein Gott, — eine Ausgeburt des Unverstandes, der intellectuellen und moralischen Zerrüttung.

§. 349.

Ist nun aber die Quelle der Gottesidee keine äußere, sondern eine innere in der Natur des Geistes selbst liegende, so ist hiermit nicht gesagt, daß dem Menschen ein Wissen von Gott angeboren sey, in dem Sinne, als ob die Idee Gottes wie etwas ursprünglich Fertiges in der Menschenseele läge.

Vielmehr wie der endliche Geist seinem innersten Wesen nach Entwickelung ist, d. i. zu dem, was er ist und wird, immer nur die Möglichkeit, den schlummernden Keim enthält, so ist auch die Gottesidee nur der Möglichkeit nach ursprünglich vorhanden, und bedarf, wie jede Richtung des geistigen Lebens, der Anregung und Entwickelung von Außen.

Das reale Bedürfniß ihrer Entwickelung und ihr das ganze Leben des Geistes bestimmender Werth und Einfluß erweiset sich aber in dem Grade, daß, wo bei einem Menschen oder Volke die Entwickelung der Gottesidee ist gehemmt oder getrübt worden, zugleich auch die wahre entwickelte Menschheit fehlt.

Anm. Wiewohl die Gottesidee in dem natürlichen Bedürfnisse des Menschen gegründet ist und vor dem wissenschaftlichen Denken volle Anerkennung findet, wenn anders die-

ses sich nicht seines tiefsten Grundes berauben will, so ist doch der Gottesglaube, d. i. das von jener durchaus bestimmte, gottbegeisterte Leben der Seele, nie Folge einer Nöthigung, sondern stets nur Frucht einer freien Selbstentscheidung, der liebenden Hingabe der Seele an die Urquelle aller Vollkommenheit. In diesem Sinne sagt Jacobi ganz mit Recht: Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend, — in gleicher Weise wie dies von jeder höhern Lebensrichtung des Menschengeistes gilt.

II. Das durch das Denken begründete Gottesbewußtseyn.

§. 350.

Der Grund der Gottesidee liegt in der eigenthümlichen Organisation des Menschengeistes selbst, vermöge welcher dieser nach der Abhängigkeit und Bedingtheit seines Wesens sich nur weiß in Beziehung auf den bedingenden Urgrund. Sie ist also nicht durch das Denken erst geschaffen, sondern ist vielmehr die Grundlage und nothwendige Voraussetzung all unseres Denkens und Wissens, das ohne sie weder Halt noch Einheit hat.

Müssen wir nun nach der wesentlichen Beschaffenheit unseres Geistes das Unbedingte setzen, weil das Bedingte ist, so ist hiermit die objective Gültigkeit der Gottesidee unmittelbar mitgesetzt. Denn die Bedingtheit unseres realen Seyns kann nicht von einem bloß Idealen, Gedachten, sondern nur in einem wirklich existirenden Urgrunde gegründet seyn.

§. 337.

Indessen ist es Bedürfniß für den Menschen, als ein denkendes Wesen, den tiefsten Gehalt seines Bewußtseyns, die durch die wesentliche Beschaffenheit

§. 346.

a) Denn was zunächst die Materie betrifft, die wir als das Erzeugniß zweier Kräfte, der Anziehung und Abstoßung begreifen, so ist nicht einzusehen, warum die entgegengesetzten Kräfte einander nicht aufheben, worin also der Grund ihres harmonischen Zusammenwirkens liegt?

b) Wenn die zweckmäßigen Erscheinungen der Natur auf einen sogenannten plastischen oder Bildungstrieb als immanenten Grund zurückgeführt werden, so verwickelt man sich in den offenbaren Widerspruch, daß ein zweckmäßiges Wirken, welches seinem Begriffe nach auf einen intelligenten Willen als seinen zureichenden Grund hinweist, abgeleitet wird von einem willen- und bewußtlos Wirkenden.

c) Ueberhaupt sind Kräfte, als bloßes Thun gedacht, ohne Substrat etwas bloß Formales, aus denen eine reale Wirkung nicht zu begreifen ist.

Es entstehen demnach die Fragen: Was ist das, was in den Kräften wirket? woher ihr harmonisches, und ihr fortwährendes Wirken? Durch diese Fragen werden wir auf den Grund der Welt hingewiesen, die ihrem Seyn und Wesen nach nicht aus sich, sondern nur von ihrem Schöpfer aus zu begreifen ist. Ohne Gott ist die Natur nicht erklärbar.

C. Die Lehre von Gott. (Rationale Theologie oder Religionsphilosophie.)

I. Das natürliche Gottesbewußtseyn.

§. 347.

Die Gottesidee kann nur in der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschengeistes selbst ihre reale Grundlage haben. Denn soll aus ge-

wissen Erfahrungen und Begriffen die Existenz Gottes erschlossen werden, so setzt dies die Idee des unbedingten Grundes, auf dem all unser Wissen und Denken schlechthin ruht und fußt, als das Vermittelnde im Geiste schon vorhanden voraus.

Denn von Außen her kann nichts im Geiste zur Anregung und Entwickelung kommen, was nicht im Grundcharakter des Geistes der Anlage nach schon liegt, worauf also von diesem aus nicht eine ursprüngliche Richtung geht (vergl. §. 72). Die Idee des höchsten unbedingten Wesens kann um so weniger von Außen dem Geiste gegeben seyn, als sie im sinnlichen Daseyn und seiner Erscheinung überhaupt nicht liegt.

§. 348.

Das Gottesbewußtseyn, als Stimmung des endlichen Geistes dem unendlichen gegenüber Andacht, in der Form der Vorstellung Religion, ist demnach als Moment im Selbstbewußtseyn eingeschlossen und ist mit diesem unmittelbar gegeben, d. i. der Gottesglaube stellt sich dar als lebendige Selbstbezeugung des unendlichen Geistes in der gesammten Organisation des endlichen Geistes, vermöge welcher dieser, sobald er seiner Bedingtheit bewußt wird, ebendamit auch des unendlichen ihn bedingenden Wesens unmittelbar bewußt ist.

Das freie endliche Vernunftwesen kann sich als solches wissen und in seinem Seyn und Leben nur erfassen in Beziehung auf das ihm verwandte, wenn auch unendlich höhere Vernunftwesen. Das Abbild schaut und begreift sich nur im Urbild.

Anm. Diese Unabtrennbarkeit des Gottesbewußtseyns vom vernünftigen Selbstbewußtseyn ist die ursprüngliche Offenbarung Gottes im Wesen des Menschengeistes, ein unaufhörlicher Seufzer nach Gott aus der Tiefe der Menschen-

seines Geistes unmittelbar gegebene Gottesidee, mittelst des Denkens zu verdeutlichen und zu einem Objekte wissenschaftlicher Erkenntniß zu erheben.

Aus solchem Bestreben gehen zunächst die sogenannten Verstandesbeweise für das Daseyn Gottes hervor.

§. 352.

Uebrigens kann von einer eigentlichen Demonstration für das Daseyn Gottes gar nicht die Rede seyn. Denn es liegt im Begriffe eines Prinzips, daß dasselbe keines directen oder genetischen Beweises fähig ist. Was von einem höhern, als seinem Grunde, abgeleitet, also demonstrirt werden kann, hört eben damit auf, ein Prinzip zu seyn.

In diesem Sinne kann es daher von Gott, dem höchsten Prinzip alles Denkens und Seyns, keinen Beweis geben. Keine Demonstration erreicht je Gott, jede setzt ihn als das absolut Höchste voraus.

§. 353.

Alle Beweise für das Daseyn Gottes können nur indirecter Art seyn, d. i. sie können nur ausgehen von dem offenbarten Bedingten, und weisen an dessen Merkmalen nach, daß das Unbedingte als Grund nothwendig zu setzen sey, weil jenes ohne diesen nicht zu verstehen ist.

Die Welt in ihrer Totalität wie im Einzelnen ist der indirecte Beweis des unendlichen Schöpfergeistes Gottes. Jeder Fortschritt der Wissenschaften in der Erkenntniß der Welt, wie alles geistige Fortschreiten der Menschheit überhaupt, mehren seine zwingende Gewalt, indem sie die Unmöglichkeit des Gegentheils darthun.

§. 354.

Diese indirecten Begründungen können so vielfach

seyn, als das Offenbarte Seiten der Auffassung darbietet. Denn von jedem Punkte der Welt aus ist zu Gott zu kommen, wie von jedem Punkte der Peripherie zum Centrum.

Man unterscheidet indessen gewöhnlich den ontologischen, kosmologischen, teleologischen und moralischen Beweis.

Im ontologischen Beweis erscheint Gott als die nothwendige Voraussetzung alles Denkens, im kosmologischen als die alles Seyns. Der teleologische Beweis hat die vom Gedanken durchdrungene uud beherrschte Welt, der moralische das freie Handeln des Menschen zum Ausgangspunkt.

a) Der ontologische Beweis.

§. 355.

Der ontologische Beweis will aus der Idee Gottes an sich die objective Gültigkeit derselben darthun. Die Ausführung selbst hat seit Anselm von Canterbury durch Cartesius, Leibnitz und Hegel verschiedene Formen angenommen. Das Wesentliche ist Folgendes:

Gott ist seinem Begriffe nach das höchste, vollkommenste Wesen, über dem nichts Höheres gedacht werden kann, und das alle Vollkommenheiten in sich schließt. Wäre nun Gott ein bloßer Gedanke, ein gemachtes Ideal unseres Geistes ohne wirkliches Seyn, so ließe sich ein höheres denken, nämlich ein solches, was nicht bloß Vorgestelltes, sondern auch ein Wirkliches ist.

Oder wollte man zwar Gott als das alle Vollkommenheiten in sich schließende Wesen denken, aber die des Daseyns von ihm negiren, so käme man abermals in Widerspiuch mit dem Begriffe Gottes; denn

man würde eine Verneinung, also eine Beschränkung auf Gott übertragen.

Anm. Die ursprüngliche Fassung des Beweises von Anselm (im Proslogium Cap. 2.) ist folgende: Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest, sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et intellectu et in re.

§. 356.

Der ontologische Beweis leidet an einem doppelten Gebrechen, einmal daß das Seyn eines Dinges als ein höherer Grad seiner Vollkommenheit bestimmt wird, während es doch bloße Position desselben ist, die als solche dem Dinge weder ein Mehr noch ein Minder verleiht.

Ferner beruht die ganze Begründung auf dem idealistischen Irrthume, daß das, was als wirklich gedacht werden muß, sofort auch als wirklich seyend gesetzt wird. Vom bloßen Denken kommt man nicht zum Seyn, d. i. zur Realität des wenn auch nothwendig Gedachten. Diese kann uns nur anderswoher, durch die Erfahrung, kommen. An diese wenden sich die folgenden Beweise.

§. 357.

Indessen hat der ontologische Beweis in einem gewissen Sinne eine hohe Bedeutung und Wichtigkeit. Diese liegt darin, daß das Denken ein Höchstes voraussetzt, in welchem Denken und Seyn Eines ist, und das deßhalb die Vermittelung bildet zwischen dem endlichen Denken und Seyn. Gäbe es in den Dingen keine Wahrheit, d. i. wären die endlichen Dinge nicht ver-

wirklichte Gedanken eines unendlichen Denkens, so widerspräche das endliche Denken in seinem Streben, die Wahrheit zu suchen, sich selbst. Der Glaube des Denkens an sich selbst setzt nothwendig die Realität des Grundes aller Wahrheit, Gott, voraus.

Diese Unabtrennbarkeit der Idee Gottes als des realen gemeinschaftlichen Grundes des Denkens und des Seyns von dem Glauben an die Wahrheit überhaupt ist das Richtige in der ontologischen Begründung.

b) Der kosmologische Beweis.

§. 358.

Der kosmologische Beweis schließt von der Bedingtheit und Zufälligkeit der Welt auf den Alles bedingenden, schlecht hin nothwendigen Grund derselben. Er kann etwa in folgender Weise ausgeführt werden.

Wenn überhaupt etwas wirklich ist, so muß auch das wirklich seyn, ohne welches jenes weder seinem Seyn nach überhaupt, noch nach der bestimmten Weise seines Seyns, wirklich wäre.

Nun bin ich wirklich, wie auch die Dinge in der Welt, beide aber so, daß sie als bedingt auf ein Bedingendes hinweisen. Dieses könnte nun wieder ein Bedingtes seyn und sofort ins Unendliche.

So erhielten wir eine endlose Reihe von bloß Bedingtem, aber kein wahrhaft Bedingendes, d. i. wir hätten weder einen Anfang der Bedingung, welche die ganze Reihe bestimmt, noch einen Grund davon, warum jedes einzelne Glied der Reihe ein Bedingendes wird für das folgende.

Wir müssen demnach nothwendig ein ursprünglich Bedingendes setzen, das als solches nicht selbst Glied der Reihe, sondern Grund seiner selbst (causa sui), also unbedingt, ist, dessen bedingende

Wirksamkeit aber die ganze Reihe durchdringt und beherrscht, d. i. einen absoluten außer- oder vielmehr überweltlichen Urgrund aller Dinge.

§. 359.

Die kosmologische Begründung beruht demnach auf dem Satze: Es kann keine Reihe bedingter Ursachen geben ohne eine anfangende bedingende. Diese Anwendung des Causalitätsgesetzes begründet sich durch die Unmöglichkeit des Gegentheils.

Denn eine endlose Reihe von lauter Bedingtem ist das Unbestimmte, ein Aufbau ohne Fundament, eine Wirkung ohne Ursache. Ferner ist eine Reihe von bedingenden Gliedern, von denen jedes durch seine bedingende Kraft auf einen letzten gemeinsamen Punkt, der die ganze Reihe bestimmt, hinweist, ohne diesen widersprechend.

In Letzterem liegt der Kern des Beweises. Die Begründung indeß ist indirect.

c) Der teleologische Beweis.

§. 360.

Wenn das nach Einheit und Bestimmtheit strebende Denken im kosmologischen Argument genöthiget wird, die Reihenfolge bloß bedingter Ursachen auf ein absolutes Prinzip als zureichenden Grund zurückzuführen, so geht die teleologische Begründung von der besondern Beschaffenheit des erfahrungsmäßig gegebenen Daseyns aus, und zeigt den absoluten Urgrund als zweckbestimmenden Urgeist, der als Schöpfer in der vom Gedanken durchdrungenen Welt in ihrer innern Lebendigkeit und Harmonie seine schöpferische Weisheit offenbaret.

§. 364.

Der Mittelbegriff des Beweises ist der Zweck.

Wo der Zweck erscheint, da offenbart sich ein Wesen, das will, also eine selbstbewußte Intelligenz, die ihre Gedanken verwirklicht. Von welcher Seite die Wissenschaft in die Natur eindringt, überall tritt ihr die große Thatsache des Zweckes entgegen, überall erscheint sie als ein wundervolles System lebendiger Kräfte, die in harmonischem Einklang wirken, und das heilige Wort verbürgen: „Die Vernunft ist vor Allem, und Alles bestehet in ihr; es ist Alles durch sie und zu ihr erschaffen." (Joh. 1, 1—3).

§. 362.

Die Einwendung, daß die Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit der Welt keine durchgreifende sey, indem uns noch Vieles als zufällig erscheine, ist in sich selbst nichtig, weil sie den Schein gegen die Wirklichkeit kehrt.

Denn gesetzt es zeige sich eine theilweise Zwecklosigkeit, soll der Theil mehr gelten, als die Thatsache, daß der Zweck wirklich ist in der Welt? Aber der Einwurf wird sich vollends in Schein auflösen, wenn wir finden, daß der theilweise Widerstreit bei tieferer Betrachtung und fortschreitender Forschung nur scheinbar war, und uns nur eine noch größere Bewunderung der durchherrschenden Gesetzmäßigkeit und Harmonie der Natur abnöthiget.

Anm. Einer der gründlichsten Kenner der Natur in unseren Tagen (K. Fr. Burdach) sagt treffend: „Die Harmonie ist der Ausdruck der ewigen Vernunft, und nur in wie fern diese in endlichen Formen wirkt, erscheinen in unserem beschränkten Gesichtskreise feindliche Conflicte der Natur. Wäre die Welt das Werk berechnender Verstandeskraft, so würde sie als einfach gegliedertes Gerippe uns anstarren, und ihr Gang eine Maschinenbewegung seyn, in welcher die Räder in ewigem Einerlei fortleierten; vermöge ihres höheren Ursprungs aber (als Offenbarung der unendlichen Vernunft) ist sie durchaus frisches Leben, in welchem die Einheit des Ge-

dankens mit der Fülle manchfaltiger Formen sich bekleidet, die Kräfte freier sich regen, und das bald in dieser, bald in jener Einzelnheit gestörte Gleichgewicht im Ganzen unwandelbar fortbesteht.“ —

§ 363.

Man hat in neuester Zeit den teleologischen oder sogenannten physicotheologischen Beweis dadurch entkräften wollen, daß man ein sogenanntes plastisches Lebensprinzip oder bewußtlos wirkenden Bildungstrieb als Grund der Lebendigkeit und der innern Zweckmäßigkeit und Harmonie der Natur annahm.

Hiermit hat man an die Stelle eines erklärenden Gedankens und Prinzips ein bloßes Wort gesetzt, das, wenn es einen Sinn haben soll, jenen voraussetzt, mag man es auch vermöge einer eigenthümlichen Bornirtheit des Verstandes nicht anerkennen wollen.

Denn woher das zweckmäßige Wirken des unbewußten Bildungstriebes? Jenes weist seinem Begriffe nach auf den vorausgehenden bestimmenden Gedanken als seinen Grund hin, außer man müßte denn die Ungereimtheit behaupten, daß das zweckmäßige Wirken, das nur in Bezug auf einen selbstbewußten schöpferischen Geist gedacht werden kann, gleichwohl abgeleitet werden könne von einem bewußtlos und blind Wirkenden.

Ist die Welt vernünftig, d. i. ist sie ein lebendiges System oder harmonisches Ganze verwirklichter Gedanken, so kann sie nur als Offenbarung einer Urvernunft, und die in ihr wirkenden Kräfte nur als im Dienste und unter der Leitung eines Alles bestimmenden selbstbewußten, freien Urgeistes begriffen werden. Nur für solche Ansicht haben wir in dem Schaffen und Wirken unseres eigenen endlichen Geistes eine wenn auch schwache Analogie.

Anm. Es bleibt die Bemerkung Kants, des hier sonst fast überscharfen Kritikers wahr, die er zu dem teleologischen Beweise macht (Krit. der reinen Vernunft S. 624): „Es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe unabläßig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zum Allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

d) Der moralische Beweis.

§. 364.

Der **moralische Beweis** ruht ebenfalls auf **teleologischer** Betrachtung, und ist eigentlich nur eine bestimmte Seite der teleologischen Begründung. Denn auch er hat den **Zweck** zu seinem Ausgangspunkte, nicht aber wie dieser in der Natur überhaupt verwirklicht ist und bewußt- und willenlos also selbstlos im Dienste der göttlichen Macht und Weisheit waltet, sondern wie er durch die **That** des Menschen verwirklicht werden soll, also frei und bewußt sich selbst vollzieht.

Die moralische Begründung hat demnach die **innere Erfahrung im sittlichen und ästhetischen** Gefühle zur Grundlage. Der Nerv des Beweises ist die als **Organ für die Vernunftzwecke sich frei hingebende Gesinnung**, die sich selbst opfernde Hingabe der Seele an die idealen Zwecke des Daseyns, die sinnlos und blind wäre, hätte sie nicht in der nothwendigen Voraussetzung Gottes die Bürgschaft ihrer

selbst und ihrer Zukunft. Ohne Gott ist ein freies Vernunftleben in Weisheit und Liebe, das moralische Leben im weitesten Sinne des Wortes, ohne Halt, ja ein Widerspruch in sich selbst.

§. 365.

Die Ausführung des moralischen Beweises kann daher so verschieden seyn, als das moralische Leben Seiten der Auffassung darbietet. Die folgende Begründung faßt dieses in seiner Allgemeinheit auf.

Der Glaube an eine moralische Weltordnung, also an unsere eigene Vernünftigkeit und an unsere Bestimmung, Vernunftzwecke zu verwirklichen, hat zur nothwendigen Voraussetzung: Gott ist die absichtlich wirkende Ursache der moralischen Welt, d. i. der sittlich-vernünftigen Zwecke in der Welt und der zur Verwirklichung derselben zureichenden Mittel.

Denn das Vernunftgesetz, wie es sich im Selbstbewußtseyn des Menschen als unmittelbare Thatsache ankündigt, fordert unbedingte Huldigung. Der Rechtschaffene gibt sich seinen Forderungen auch unbedingt hin. Diese unbedingte Hingabe schließt aber in sich die Möglichkeit und Erreichbarkeit der moralischen Zwecke, widrigenfalls eine unbedingte Forderung wie eine unbedingte Huldigung ungereimt, ja sinnlos wäre. Denn das Wollen an sich setzt die Möglichkeit und Erreichbarkeit des Gegenstandes unbedingt voraus.

Also das Vernunftgesetz mit seiner unbedingten Forderung an den Willen des Menschen, der in seiner unbedingten Einigung mit jenem die Seele alles freien Vernunftlebens ist, setzt als seinen zureichenden Grund einen höchsten moralischen Urheber jenes Gesetzes nothwendig voraus, durch dessen heiligen und gerechten Willen dieses absichtlich gegeben, und der allmächtig und allweise ist, um die Mittel zur Erreichung der Vernunftzwecke zu schaffen.

§. 366.

Auch die moralische Begründung ist indirect, indem sie in der Betrachtung ihre Spitze hat: Eine moralische Weltordnung kann nur als möglich und wirklich gedacht werden in Bezug auf einen sittlichen Ordner der Welt; ohne diesen hat jene keinen zureichenden Grund und das sittliche Handeln widerspricht sich selbst.

§. 367.

Die entwickelten Begründungen der *objectiven* Gültigkeit der Gottesidee durch das Denken bilden eine gewisse Stufenfolge, in welcher sie jene Idee selbst verdeutlichen.

Daß das endliche Denken als solches, wenn es nicht ein Spiel des Zufalls seyn soll, den unendlichen Gedanken als höchstes Prinzip seiner Wahrheit und Gewißheit voraussetze, ist der Sinn des *ontologischen* Beweises.

Der kosmologische Beweis zeigt, daß alles bedingte Seyende ein unbedingtes Seyn voraussetze, und findet die Weltursache als unbedingte Macht, deren wesentliche Bestimmungen als selbstbewußter, freier Urgeist, Weisheit, Heiligkeit und Liebe die folgenden Argumente aus der bestimmten Beschaffenheit der Welt finden.

§. 368.

Sämmtliche Beweise sind wesentlich indirecter Art und beruhen auf dem Grundsatze: Wenn das Bedingte ist, so muß auch das Bedingende seyn; und es kann keine Reihe einander bedingender Ursachen geben ohne eine absolut bedingende.

Ihre unumstößliche Kraft liegt in der Unmöglichkeit der Annahme des Gegentheils, außer wir müßten unser verständiges und vernünftiges Bewußtseyn, und was überhaupt für den Menschen Halt und Gehalt hat, aufheben wollen.

III. Die durch das Denken bestimmte Erkenntniß Gottes, oder die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

§. 369.

Die Begründung der Gottesidee durch die angeführten Beweise ist Entwickelung und Verdeutlichung dieser selbst. Indem sich die Beweise einander ergänzen, lassen sie uns Gott erkennen, wie er sich uns in dieser Welt offenbart.

Hieraus erhellt nun zugleich, daß unsere Erkenntniß das Wesen Gottes selbst nicht erreiche, geschweige denn erschöpfe. Denn alle Bestimmungen, unter denen wir die Gottesidee uns verdeutlichen, sind vom Endlichen her, und tragen daher den Charakter der Bedingtheit wie dieses selbst. Kein Begriff, kein Urtheil kann genügen, um den Unendlichen wirklich zu erfassen, und ihm völlig zu entsprechen.

Anm. In dem Widerspruch zwischen der ewigen Idee und ihrem endlichen Organ liegt eine Erhabenheit, die sich schon den Worten des Augustin aufprägt, wenn er alle Aristotelischen Kategorien verwirft, um Gott zu denken, und doch, was er denkt, mit klarem Bewußtseyn innerhalb dieser Kategorien ausspricht. Augustin (de Trinitate v. 1 u. 2) schreibt: Deus sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine indigentia creator, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine ulla sua mutatione mutabilia faciens nihilque patiens. Wohl nie hat die bleiche Farbe logischer Abstractionen ein erhabeneres Bild dargestellt." Trendelenburg.

§. 370.

Geht all unser Wissen von Gott vom Offenbarten aus und gründet sich dasselbe nur auf seine Wirkungen, so ist es nothwendig ein beschränktes und alle unsere Erkenntniß von ihm indirect.

Diese ist nur ein unvollkommenes Bild Gottes, dessen Züge der Menschengeist nicht vom Urbilde selbst, sondern vom Abbild, von sich und der Welt, hernehmen kann.

Ist aber deßhalb unsere Erkenntniß Gottes unwahr oder ungenügend? Keines von beiden.

Denn das Abbild ist nur in Bezug auf das Urbild und durch dasselbe. Die Art und Weise, wie ein Wesen wirkt, ist Offenbarung seiner selbst; seine Wirkungsweisen können nur in seinen innern Bestimmungen, also in seiner Natur selbst, gegründet seyn. Die Welt demnach als Werk Gottes ist Offenbarung seiner selbst, also seines Wesens, aber nicht in erschöpfender Weise.

§. 371.

In solcher Beschränkung ist demnach unsere Erkenntniß Gottes eine wahre. Aber sie ist auch eine genügende. Denn die Welt als Offenbarung des unendlichen Geistes ist eben damit ein Offenbarwerden Gottes für den ebenbildlichen endlichen Geist, und bietet diesem des Herrlichen genug dar, um immer weiter und tiefer das Abbild zu erfassen, und damit reiner und voller die Züge zum Urbilde selbst zu sammeln. Hierin liegt eine unversiegliche Quelle stets neuer Belebung und freudiger Erhebung für den endlichen Geist.

Anm. Eben so wahr als schön sagt Trendelenburg: „Wir denken uns in das Endliche hinein und schaffen es begreifend wieder. Es treibt uns derselbe Trieb, uns mit dem Leben unsers bildenden Gedankens in das unendliche Wesen Gottes zu versetzen. Wer sich aber jenes Widerspruchs nicht bewußt bleibt, wer Gott als einen Naturprozeß in sich wieder zu erzeugen meint: der täuscht sich, wie der tiefsinnige Theosoph. Denn hier ist keine Einsicht in ein Werden geöffnet; alle Erkenntniß ist nur indirect. Niemand verargt es dem Auge, wenn es still sich bewußt ist, daß nicht das wechsellos reine, sondern

nur das gedämpfte und zurückgeworfene oder im Farbenspiel gebrochene Licht, daß nicht die Himmelssonne, sondern die Erdenhelle ihm als Bereich der Thätigkeit zugewiesen ist. Aber dem menschlichen Gedanken rügt man es wie Unglauben oder Trägheit, wenn er gleich dem Auge weiß, daß der Kreis des Endlichen und Bedingten, der doch weit genug ist, sein freier und fröhlicher Spielraum sey. Wenn sich das Auge an der Harmonie der Farben entzückt, so leugnet es die Sonne nicht; vielmehr weiß es gleichsam, daß die Farben aus dem Lichte geboren sind. Wenn sich der Gedanke an den Dingen glücklich übt, leugnet er Gott nicht, sondern er sieht ihn in der Vernunft der Welt und weiß, daß sie aus Gott stammt."

§. 372.

Die Idee Gottes, wie sie sich nach dem Bisherigen aus der Entwickelung des Selbstbewußtseyns und der Betrachtung der Welt ergibt, ist die Idee des in sich vollkommenen persönlichen geistigen Urwesens, das als solches sich in der Welt, seiner Schöpfung, offenbart.

Die Bestimmungen, in welchen sich Gott in seiner Schöpfung manifestirt, oder die sogenannten göttlichen Eigenschaften, sind der Ausdruck der ursächlichen realen Beziehungen, in welchen Gott als der absolute Urgrund zu allem Daseyn steht, nicht eine Manchfaltigkeit von Functionen, die in der nicht unterscheidbaren Einheit des göttlichen Wesens selbst einen Gegensatz bildeten.

Die göttlichen Eigenschaften als Prädicate Gottes, fallen daher nicht in dessen Wesen, sondern in sein Wirken oder in seine Selbstoffenbarung, und der Einwurf, daß in Gott durch Unterscheidung von Eigenschaften eine Theilung hineingetragen werde, ist darum durch den Begriff jener widerlegt.

Anm. Indeß gleicht das Bestreben, die göttlichen Eigenschaften durch unsere endlichen Denkbestimmungen zu ver-

deutlichen, dem Versuche (um mit Trendelenburgs Worten zu reden), „aus der Farbe, in der das Licht getrübt ist, das reine Licht zu finden, als ob man die Trübung nur abziehen könnte." — Auch hier bleiben unsere Begriffsbestimmungen weit hinter der lebendigen Idee; sie sind ein schwacher Schimmer, ein kalter Schein, und auch in dieser Beziehung steht höher denn alle Vernunft und deren Erkenntniß, wie hoch und tief diese auch dringe, die Liebe Gottes, die den Alliebenden in der Tiefe der Seele besitzt und Eins mit ihm ist, während alle Bestimmungen des Denkens eine unübersteigbare Kluft zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe eröffnen. Hiermit ist jedoch keineswegs der Mystik das Wort geredet, außer man müßte abstracte, unlebendige Denkbestimmungen für Religion, und lebendige Religiosität für Mystik halten.

§. 373.

Gott ist seiner Idee nach sowohl absolute Ursache alles Daseyns und Wirkens, als absolutes Urbild oder die Wahrheit des Verursachten. Hieraus ergibt sich eine zweifache Methode, die göttlichen Eigenschaften in ihren Merkmalen näher zu bestimmen und zu verdeutlichen.

Einmal ist von Gott als dem absoluten Urwesen Alles, wodurch wir die Welt und die Geschöpfe als bedingte und endliche erkennen, auszuschließen (via negationis, negative Bestimmung des Absoluten). Sodann sind auf Gott vermöge seines ursächlichen Verhältnisses zu dem Bedingten alle Vollkommenheiten der Geschöpfe ohne Beschränkung nach ihrer idealen Vollendung zu übertragen (via causalilatis et eminentiae, positive Bestimmung des Absoluten).

§. 374.

Durch Verdeutlichung der Idee Gottes als des persönlichen geistigen Urwesens und absoluten Urgrundes ergeben sich folgende nähere Bestimmungen oder Prädikate:

a) Absolute Selbstständigkeit, indem Gott den Grund seines Seyns nicht in einem Andern, sondern in sich selbst hat. Gott ist Ursache seiner selbst (causa sui). Schon mit dieser in der Idee des Absoluten nothwendig liegenden Bestimmung entzieht sich dieses einem anschauenden Erkennen von unserer Seite, indem uns das Endliche für die Vorstellung der Aseität in dem Ich, das im Selbstbewußtseyn sich selbst setzt und in den Erscheinungen des Lebendigen, das sich selbst bewegt, kaum noch eigentliche Analogien darbietet.

Die absolute Selbstständigkeit, negative gefaßt, schließt Freiheit von zeitlichem und räumlichem Bestimmtseyn, also Ewigkeit und Allgegenwart in sich.

b) Absolute Wirksamkeit. Die Idee Gottes als des Urgrundes der Welt führt auf den Begriff einer wirkenden Kraft, die unbedingt von jedem Aeußern absolut freie Causalität ist und als Grund alles Wirklichen Allmacht heißt.

c) Absolute Intelligenz, in welcher Allwissenheit und Allweisheit identisch sind. Als selbstbewußter geistiger Grund der Welt weiß Gott das durch sein freies Wirken verursachte Seyende, ein Wissen, das von allen beengenden Verneinungen befreit, in Einem ewigen ungetheilten Acte des Denkens alle Dinge schaut und erkennt. Das göttliche Denken geht also im Unterschiede vom menschlichen weder zeitlich vor sich, so daß der Gegensatz des Vergangenen und Zukünftigen in ihm wäre, noch ist es ohne Realität, ein bloßes Vorstellen, so daß modale Bestimmungen wie Mögliches, Unmögliches u. s. w. ihm anklebten. Gottes Denken ist wohl von seinem Wollen und Wirken zu unterscheiden, nicht aber von ihm geschieden; die göttlichen Gedanken sind göttliche Thaten.

Die absolute Intelligenz ist wesentlich Allweis-

heit, insofern Gott in seinem Wirken die vollkommensten Zwecke hat und zu deren Erreichung die zweckmäßigstne Mittel wählt.

d) Absolut vollkommene Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit, als die wesentlichen Attribute des göttlichen Willens. Dieser als die Kraft Gottes, seiner Vollkommenheit gemäß zu wirken, ist absolut frei, d. i. Gott wird nicht durch etwas außer sich, sondern nur durch sich selbst, durch seine eigene Vollkommenheit in seinem Wirken bestimmt.

Gott ist die Liebe, indem er durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt Geschöpfe als Träger seiner Vollkommenheit und als Gegenstand seiner Güte und Fürsorge ins Daseyn treten läßt.

Er ist heilig, indem er nur das will und wirkt, was mit seiner Vollkommenheit übereinstimmt, also das Gute. Vermöge seiner Liebe und Heiligkeit ist Gott nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise Schöpfer der Welt überhaupt und freier Vernunftwesen insbesondere, welche als wissende Zeugen seiner Vollkommenheiten zur Gegenliebe erglühen, und darum freithätig zur Aehnlichkeit mit ihm sich erheben sollen.

Die Liebe in Harmonie mit der Heiligkeit des göttlichen Wirkens gibt den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, vermöge welcher Gott jedes Erschaffene nach dem Zwecke seines Erschaffenseyns behandelt, und vor ihm die Gesinnungen und Thaten der zurechnungsfähigen Geschöpfe nur nach ihrem innern Werthe gelten. Der Grund der göttlichen Gerechtigkeit ist die durch seine Heiligkeit, Liebe und Weisheit nothwendig gesetzte moralische Ordnung der Welt, nach welcher der göttliche Wille oberstes und allgemeinstes Gesetz der Welt ist, und darum dem Guten und Bösen in ihren entsprechenden Folgen die endliche Ausgleichung gesichert ist.

IV. Verhältniß Gottes zur Welt.

§. 375.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften findet in der Betrachtung Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt ihren Halt. Dies Verhältniß bestimmt sich aus der Idee Gottes als des absolut vollkommenen Urwesens und Alles bedingenden Urgrundes. Nur von Gott aus als dem schöpferischen Urgeist schwindet die Zufälligkeit der Welt, und ist diese in ihrer Nothwendigkeit als ein lebendiges System verwirklichter Ideen und Gedanken zu begreifen.

§. 376.

Gott als selbstbewußter geistiger Urgrund der Welt ist ihr Schöpfer, d. i. die Welt ist nach Stoff und Form durch das Denken und Wollen Gottes gesetzt. Die reale Welt ist die Objectivirung des von Gott ewig gewußten und gewollten Systems von Ideen und Gedanken, die Realisirung und Offenbarung der idealen Welt in Gott.

Anm. Das absolute Schaffen entzieht sich unserem begreifenden Erkennen, da das menschliche Schaffen als ein relatives, d. i. als ein Bilden, das einen Stoff voraussetzt, keine eigentliche Analogie bietet. Als ein passendes Gleichniß vom göttlichen Schaffen mag übrigens allerdings das Wirken des Genius gelten, wiewohl auch dieses nur ein Nachschaffen der Gedanken Gottes in der Schöpfung ist.

§. 377.

Die göttlichen Gedanken sind nicht bloße Gedanken, sondern wesenhaft, Thätigkeitserweisungen oder wirkende Kräfte aus Gott. Sind nun die Wesenheiten (οὐσιαι) der Dinge göttliche Gedanken, so sind sie fortwirkende schöpferische Prinzipien, welche die Welt der Erscheinungen, die zeitlich räumliche Welt, aus sich erzeugen.

§. 378.

Hiernach bestimmt sich nun näher das Verhältniß Gottes als des geistigen persönlichen Schöpfers zur Welt. Dieses Verhältniß ist weder als ein räumliches noch als ein zeitliches zu begreifen. Gott ist nämlich weder räumlich außerhalb der Welt, gleichsam als neben ihr, noch innerhalb der Welt, als irgendwie an einem Orte derselben; sondern die Welt ist aus Gott und bestehet nur in ihm, und er erweiset sich in ihr als den Lebengebenden und Lebenerhaltenden. Die Welt ist demnach auch nicht außer Gott; denn hiermit müßte sie der Nichtigkeit und der Starrheit des Todes verfallen. Sondern was Leben in ihr ist, das ist in seinem Ursprunge wie in seinem Bestande in dem Urleben gegründet.

§. 379.

Ebenso ist die Schöpfung der Welt nicht als ein einzelner zeitlicher, noch als ein zeitlich geschlossener Act zu denken, so daß die Zeitlichkeit in die Wirksamkeit Gottes selbst hineinfiele. Sondern wie die Welt überhaupt, so sind auch ihre Daseynsformen, Raum und Zeit, nur durch die göttliche Wirksamkeit. Das unendliche, ewige Wirken Gottes offenbaret sich in der Welt in räumlicher und zeitlicher Weise, als den wesentlichen Daseynsformen der Dinge in der Welt, wodurch diese eben das Endliche und Geschaffene sind.

§. 380.

Erhebt man also die Frage: hat die Welt einen Anfang gehabt, oder ist sie eine ewige Schöpfung Gottes, so ist die Antwort: die reale Welt, die Welt der Erscheinungen, setzt einen bestimmten Anfang und bestimmte Entwicklungsstufen oder Perioden voraus, da sie die Zeit als wesentliche Form ihres Daseyns in

sich trägt. Eine Zeit ohne Anfang ist ein widersprechender Begriff; er bezeichnete ein Werden oder eine Entwickelung ohne terminus a quo.

Aber die ideale Welt, die Welt wie sie urbildlich in Gott ist, also die Wesenheiten oder die schöpferischen Prinzipien der Dinge, sind ewig wie das göttliche Denken und Wollen selbst.

§. 381.

Aus dem entwickelten Verhältnisse Gottes des Schöpfers zur Welt, als seiner Schöpfung, begründet sich die unendliche Manchfaltigkeit der Naturwesen sowohl der Zahl wie der Art nach, und die gesetzliche Einheit und Harmonie aller endlichen Dinge.

Die Schöpfung als die Offenbarung des unendlichen Geistes, verwirklicht die göttliche Idee in unendlicher Manchfaltigkeit stufenweiser Entwickelungen und in unendlich vielfachen Bildungen. Die Naturschöpfung stellt darum einen gesetzmäßigen Fortschritt vom einfachen Elementaren, als den allgemeinen Voraussetzungen des Daseyns, durch alle Stufen individueller Gestaltungen dar bis zur spezifisch höchsten und selbstständigsten Lebenserscheinung, dem Menschen, der alle untergeordnete Lebensformen in sich vereinigt und darum der adäquateste Ausdruck der göttlichen Idee ist.

§. 382.

Ebenso wird die Einheit und Harmonie der Weltwesen von ihrem Grunde, dem Urgeiste aus, dessen Kraft belebend und bestimmend in Allem wirket, verstanden. Die gesetzliche Einheit der Welt erweiset sich als eine lebendige Gemeinschaft von Gliedern, die in Wechselwirkung einander bedürfen uud zu einander hinstreben.

Vermöge dieser lebendigen Gemeinschaft ist das

Einzelne in seiner vom Schöpfer gesetzten Stellung zum Ganzen und in Uebereinstimmung mit diesem selbstständig, aber durch seinen Ursprung und in Bezug auf den Zweck des Ganzen, dem es als Glied dient, nur relativ selbstständig.

Dieser Zweck des Ganzen ist kein anderer als der Grund der Schöpfung selbst, also die Selbstoffenbarung des Urgeistes oder die Realisirung der göttlichen Gedanken. Jener Zweck begründet die Harmonie des Verschiedenen, die Zusammengehörigkeit und das Vereinigungsstreben der Einzelwesen untereinander und ihr Hinstreben zum Ganzen. Die Liebe, das Band des Vollkommenen, ist daher die Seele alles Lebens, der freien Geisterwelt wie der natürlichen Welt.

§. 383.

Ist nun die Welt die Offenbarung Gottes, d. i. die Objectivirung der göttlichen Gedanken, und ist sie, was sie ist, nur aus ihm, als ihrem Grunde, so erscheinen Fragen, wie: ob Gott die Welt auch habe nicht erschaffen können, oder möglicher Weise eine andere, als Speculationen, die entweder keinen Sinn haben oder unstatthaft sind, weil sie hervorgehen aus bloß menschlicher Auffassung, indem man Eigenschaften und Bestimmungen der menschlichen Seele auf das göttliche Wesen überträgt und dieses in den Kreis des Endlichen herabzieht.

In Gott gibt es seinem Wesen nach keine Möglichkeit und keine Willkühr; Alles ist in ihm absolut und damit das mögliche Andersseyn ausgeschlossen.

§. 384.

Aus der Idee Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt erhellt ferner, daß die Welt als Realisirung der göttlichen Gedanken in jedem Momente ihrer zeitlichen

Entwickelung vollkommen ist. Denn vollkommen ist, was dem Zwecke seines Daseyns entspricht.

Da die reale Welt die successive Verwirklichung der göttlichen Ideen ist, so sind die Einzelwesen nach der Beziehung ihres Daseyns auf den gemeinschaftlichen Weltzweck nur relativ vollkommen, und ihre Entwickelungsstufen sind eben so viele Stufen der Vollkommenheit, von denen jede folgende die frühere in sich aufnimmt und deren Vollendung ist.

Der Begriff einer absoluten Vollkommenheit gilt demnach nur von der ursprünglichen oder idealen Welt, von der realen nur in ihrer zeitlosen oder ewigen Vollendung.

§. 385.

Die Unvollkommenheiten der zeitlichen Welt oder die sogenannten Uebel in der Welt widerstreiten daher weder dem Begriffe der Vollkommenheit überhaupt, noch der Idee Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, in welcher er seine Macht, Weisheit und Liebe offenbart.

Denn was zunächst die Unvollkommenheiten der natürlichen Welt oder die physischen Uebel betrifft, so haben sie ihren Grund in der zeitlichen Entwickelung, also in der Endlichkeit der Welt überhaupt, und sind Folgen der Wechselwirkung, in welcher die Dinge in der Welt, als relativ selbstständige, aber zugleich Einem gemeinschaftlichen Zwecke dienende, stehen; sie sind äußere Disharmonien, die von der Macht der innern Harmonie, als dem Wesen der Schöpfung, nur um so lauter zeugen.

§. 386.

Die physischen Uebel, objectiv aufgefaßt in ihrer nothwendigen Beziehung zum Weltganzen und zum Weltzwecke, hören demnach auf, Uebel zu seyn. Sub-

jectiv betrachtet, als Störung menschlichen Glückes und als Quelle menschlicher Leiden, erscheinen sie für den endlichen Geist als relativ nothwendige Verwirklichungsmittel seiner selbst, indem sie die geistige Kraft wecken und herausfordern, und so die erziehende Schule seiner Bildung werden.

§. 387.

Die moralischen Uebel oder das Böse in der Welt sind Folge des Mißbrauchs der Freiheit des Menschen. Es entsteht also die Frage: Wie stimmt dies mit der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes überein? Wie konnte Gott Wesen schaffen, die Böses thun? Die Antwort liegt in folgendem.

Zur Erklärung des Bösen in der Welt ist hinsichtlich Gottes und des Menschen nur seine Möglichkeit, nämlich geschaffene Freiheit, nothwendig, seine Wirklichkeit aber oder die Sünde ist durch des Menschen Schuld.

Die Möglichkeit des Bösen ist nämlich nothwendig bedingt durch die Offenbarung Gottes selbst. Denn soll die Welt eine dem freien selbstbewußten Urgeiste vollkommen entsprechende Offenbarung seyn, so mußten Wesen an der Spitze der Schöpfung stehen, welche die Idee Gottes selbst unmittelbar und individuell, also ebenbildlich, in sich tragen, d. i. Wesen, die sich in ihrem Seyn selbst erfassen und in ihrem Wirken selbst bestimmen, also endliche Geister. Nur dadurch ist die Welt ein in sich vollkommenes harmonisches Ganze, das den Schöpfer nach allen seinen Bestimmungen nicht bloß abbildlich, sondern ebenbildlich in sich trägt.

Wenn die natürliche Welt die Offenbarung vorzugsweise der ewigen Macht und Weisheit des Schöpfers ist, so erweiset sich im Reiche des freien Geistes seine verklärende Heiligkeit, richtende Gerechtigkeit und erlösende Liebe.

§. 388.

Als ein Wesen aus Gott, das sich selbst weiß und sich selbst bestimmt, vermag der Mensch sich zu bestimmen zu einem Leben aus Gott, also zu einem Wollen und Handeln nach dem Gesetze Gottes, als dem Weltgesetze, d. i. zu einem Leben in der Liebe; oder zu einem Leben, dessen Ausgang und Zielpunkt das eigene Selbst im Gegensatze Gottes ist, also zu einem Wollen und Handeln nach den ausschließenden Forderungen der Eigenliebe, d. i. zu einem Leben der Selbstsucht.

Die Möglichkeit des Bösen ist also die Freiheit des Menschen, das verursachende Prinzip desselben, oder die Versuchung und Verführung zum Bösen ist die relative Selbstständigkeit oder der hierin gegründete Eigenwille des Menschen.

Das Böse selbst aber ist demnach keine bloße Negation des Guten, sondern etwas Positives, eine Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien durch die freie Creatur, welche den Eigenwillen an die Stelle des Gotteswillen, als des allgemeinen Weltgesetzes, zum Bestimmungsgrund seines Selbst setzt.

§. 389.

Ist also Gott Urheber des Bösen, da er die Freiheit und Selbstheit des Menschen gewollt hat? Die Antwort ist:

Gott hat das Böse nicht als solches gewollt, sondern nur seinen Grund, die Freiheit des endlichen Geistes, damit dieser aus freiem, selbstbewußtem Willen, also aus innerer Liebe, zur sittlichen Freiheit, zur Einigung mit dem göttlichen Willen sich erhebe. Die Verwirklichung dieses Zweckes setzt die Möglichkeit des Gegentheils und seine Ueberwindung voraus.

Ist also das Böse das relativ nothwendige Verwirklichungsmittel des Guten, so ist das Böse nicht wie ein Zufall in der Welt und als eine Störung des göttlichen Weltplanes; sondern der Wille Gottes ist auch in Bezug auf das Böse als ein teleologischer Akt zu denken, der ursprünglich im göttlichen Weltplan einbegriffen ist, da sich das Reich des freien Geistes, das Reich der Wahrheit und der Liebe, nur im Kampfe und durch Ueberwindung seines Gegensatzes verwirklichen und verklären kann.

§. 390.

Ist also die Welt die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes und ist das Böse als das negative Verwirklichungsmittel des Guten ursprünglich im Weltplane einbegriffen, so erweiset und bethätiget sich Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit hinsichtlich des Bösen dadurch, daß dieses, nichtig in sich und zwecklos für sich, durch seine fortwährende Vernichtung dem Weltzweck dient. Gottes Liebe aber erweiset sich darin, daß sie sich der Sünder erbarmt, d. i. als erlösende und versöhnende Thätigkeit, welche die Mittel schafft, damit das Reich des Geistes immer mehr und mehr zu einem Reiche Gottes, d. i. zu einem Reiche der Wahrheit, Freiheit und Liebe sich vollende.

§. 391.

So erscheint die Welterhaltung und Weltregierung als fortwährende Weltschöpfung, d. i. als fortwährende Objectivirung der idealen Welt in Gott zu einer ideal-realen durch und aus Gott.

Hiermit ergibt sich uns der Begriff der Geschichte oder vielmehr die Geschichte selbst, als

das andere Buch, darin von Gott zu lesen ist. Nicht nur die freie Geisterwelt, sondern auch die natürliche Welt, überhaupt die zeitliche Welt, ist Geschichte, d. i. in fortschreitender Entwickelung zur Vollendung begriffen.

Das Prinzip der Geschichte ist daher die Idee organischer Entwickelung; ihr Wesen aber ist die zeitliche Selbstoffenbarung Gottes und die allseitige Verwirklichung des Menschengeistes.

§. 392.

Ferner ergibt sich aus dem Bisherigen die Idee der Vollendung der zeitlichen Welt als eine nothwendige Idee. Denn wie eine gesetzmäßige organische Entwickelung einen bestimmten Anfang, einen terminus a quo voraussetzt, so kann sie auch nicht ohne Endziel, als der innern Vollendung ihrer selbst, gedacht werden. Denn sonst wäre sie ein bloßes Werden ohne wahres Seyn, eine stätige Vernichtung ihrer selbst ohne Inhalt und Gehalt, also in der That ein Nichts; das Ewige wäre verschlungen von der Zeitlichkeit.

Die Vollendung der zeitlichen Welt ist aber die, daß die reale Welt zur idealen geworden, und ebendadurch die Zeitlichkeit in die Ewigkeit zurückgenommen seyn wird.

Dann wird Gott Alles in Allem seyn, d. i. alles Leben wird die volle Wahrheit und ewige Vollendung seiner selbst aus Gott dem geistigen Urleben seyn.

§. 393.

Andere der Gottesidee entsprechende Lehren von Gott in seinem Verhältnisse zur Welt gehen aus sinnlich befangener und einseitiger Auffassung hervor, und zeugen durch die inneren Widersprüche, an denen sie leiden,

ihrerseits für die Wahrheit der bisher entwickelten Gottesidee oder des sogenannten Theismus.

§. 394.

Jede Philosophie muß das Absolute als den letzten Grund der Dinge setzen; denn der Satz, daß wenn das Bedingte ist, auch das Unbedingte seyn müsse, hat für den Menschengeist dieselbe logische Nothwendigkeit wie der, daß Alles in der Welt seinen Grund hat. Wer also nicht auf das Denken selbst verzichten, d. i. unverständig seyn will, der muß nothwendig von der objectiven Gültigkeit der Gottesidee überzeugt seyn.

Hiermit ist aber eine begreifende Erkenntniß Gottes und der Dinge in ihm und aus ihm, d. i. wie die Welt aus ihm hervorgegangen und durch ihn besteht, noch nicht gegeben. Hierbei kommt nun bei der Entwickelung und Verdeutlichung der Gottesidee Alles darauf an, ihre innere Wahrheit und Unendlichkeit consequent und harmonisch aufrecht zu erhalten, sie also nicht durch Anwendung unserer endlichen Denkbestimmungen selbst zu verendlichen, sondern die naturgemäßen Schranken unseres Erkennens in Bezug auf das Unendliche anzuerkennen. Wo dies nicht der Fall ist, sondern Gott wie ein Naturprozeß practisch construirt und begriffen werden will, müssen nothwendig unwahre und phantastische Theorien an die Stelle des wirklichen, wenn auch unvollkommenen Erkennens treten.

§. 395.

Die wichtigern Ansichten über das Wesen des Absoluten, die aus dem Versuche, die Welt und ihre Gegensätze, Geist und Materie, Freiheit und Natur, in dem Absoluten zu begreifen, im Gegensatze mit dem Theismus hervorgingen, sind folgende:

a) Der Dualismus setzt jenen Gegensatz selbst als einen ursprünglichen, unauflöslichen nach dem Grundsatze:

Aus Nichts wird Nichts. Nach der dualistischen Ansicht gibt es demnach zwei Grundprinzipien: Gott, den Urgeist, und die ewige Materie, aus der Gott die Welt gebildet. Hiermit hat der Dualismus in Wahrheit zwei Absolute, die, als in Beziehung auf einander, sich nothwendig gegenseitig beschränken, d. i. sich in ihrer Absolutheit selbst aufheben würden. Die dualistische Ansicht bleibt im Gegensatze befangen nnd widerstreitet demnach dem Begriffe des Absoluten selbst.

§. 396.

b) Der Pantheismus, als die Lehre, daß Gott das Eine und Alles (ἓν καὶ πᾶν), die Welt also nicht wesentlich von ihm verschieden sey. Mit dieser Grundansicht des Pantheismus können sich alle Gegensätze der Speculation verbinden, so daß materialistische und spiritualistische, realistische und idealistische Systeme des Pantheismus entstehen.

Die orientalische Emanationslehre, nach welcher die Welt für einen Ausfluß aus Gott als ihrer Urquelle gehalten wird, neigt sich zum Materialismus, wenn dies mehr sinnlich gedacht wird, wie Licht aus Licht; sie ist spiritualistisch, wenn es mehr geistig aufgefaßt wird, als gehe die Welt aus Gott hervor, wie das Wort aus dem Gedanken.

Der Spinozismus ist eine realistische Construction der Gottheit, indem diese für die Eine Substanz erklärt wird, welche nicht als Grundwesen an sich, sondern nur in ihren beiden Attributen, Ausdehnung und Denken, existirt. Alle Dinge sind Modificationen dieser Attribute, also zugleich beseelt wie ausgedehnt; zwischen ihnen gibt es also keinen spezifischen, sondern nur einen Gradunterschied.

Dieser abstracte Pantheismus hat sich in der neuern Naturphilosophie mehr concret ausgebildet. Nach

ihr ist Gott die allgemeine Weltkraft, die als natura naturans alle Weltkörper, die natura naturata, in sich schließt und bedingt.

Das Hegel'sche System ist eine vollendete idealistische Form des Pantheismus. Die Grundvoraussetzung des ganzen Systems ist nämlich der Satz, daß Denken und Seyn identisch sind, also mit dem Gedanken als Form auch der Inhalt, der gedachte Gegenstand, gegeben sey. In jedem begrifflich nothwendigen Element ist auch ein solches gegeben, dem unmittelbar ein Seyn entspricht. Der im Menschengeist sich vollendende Denkprozeß ist darum zugleich auch der Schöpfungsprozeß, das logische Denken ist die lebendige Werkstätte, welche unserem Denkinhalt das Daseyn gibt. Gott ist demnach zwar eine Persönlichkeit, aber nicht der selbstbewußte freie Urgeist, sondern die Allpersönlichkeit, die im Menschengeiste zum Selbstbewußtseyn komme und in ewigem weltschöpferischem Denkprozesse sich selbst verwirkliche.

§. 397.

Wie verschieden und verfeinert bis zur fast unterschiedslosen Annäherung zum Theismus die Formen des Pantheismus seyn mögen, in seinem Grundmerkmal, der Immanenz aller Dinge in Gott, stimmen sie sämmtlich überein. Er ist also wesentlich eine Lehre von Gott ohne Welt, ein akosmischer Theismus oder ein Kosmotheismus.

Hiermit ist seine Unwahrheit, aber auch der Zauber der Täuschung, womit er leicht in die Seele des Menschen sich einschmeichelt, bezeichnet: jenes, weil er die Selbstständigkeit alles Endlichen aufhebt, und dennoch Gott durch die Bestimmungen, in welchen er ihn denkt, verweltlicht; dieses, weil er einerseits durch eine gewisse poetische Erhabenheit und Vergeistigung der Natur und Geschichte besticht, anderseits aber

weil er, wie die Geschichte seiner speculativen Fortentwickelung lehrt, den Anthropotheismus zur Consequenz hat, also dem speculativen Hochmuth bis zur Selbstvergötterung schmeichelt.

§. 398.

Jedem pantheistischen Systeme widerstreitet der Grundcharakter der Welt, die Individualität und relative Selbstständigkeit der Weltwesen, was sich aus dem unrealen abstracten Allgemeinen, wie das Eins und Alles ist, nicht erklären läßt. Denn jede individuelle Erscheinung weist auf ein individuelles Seyendes, als ihren zureichenden Grund hin. Müßt ihr das Göttliche als real oder verwirklicht in der Welt anerkennen, so ist es eine willkürliche Inconsequenz des Verstandes, es ohne seinen Grund, den persönlichen geistigen Gott, zu denken. Was ist die unendliche Macht ohne ein allmächtiges Wesen, was die unendliche Liebe ohne den allliebenden Willen, was die unendliche Weisheit ohne den Alles durchdringenden selbstbewußten Urgeist?

Wenn der Pantheismus diese Eigenschaften des Absoluten als real in der Welt, und diese durch jene begründet erkennt und anerkennen muß; wenn er die Welt begreifen will, und dennoch das Absolute selbst als subjectlose Substanz oder als unpersönliche Urkraft und allgemeinen Geist, der in der Totalität der endlichen Geister sich verwirklicht, also als ein unreales Abstractum erklärt, so behauptet er eine Erscheinung ohne Seyendes, eine Wirkung ohne Ursache, in Wahrheit also eine Ungereimtheit.

Dieses erhellet auch daraus, daß der Pantheismus, indem er nach seiner Grundansicht Gott und Welt, Unendliches und Endliches identificirt und Gott in der Welt sich verwirklichen läßt, ein erst im Werden und in der Entwickelung begriffenes, also unvoll-

endetes Absolute behauptet, d. i. eine contradictio in adjecto begeht.

So ist der Pantheismus nach seinem Prinzipe unfähig, weder die Idee Gottes noch der Welt begrifflich zu vollziehen, und muß in seiner wissenschaftlichen Gestaltung wenigstens den Schein des Theismus annehmen, und damit seinerseits indirect die Wahrheit des letztern anerkennen.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Für Gymnasien und Lyceen.

Im Verlage der **J. B. Metzler**'schen Buchhandlung in Stuttgart erscheint auf Subscription und ist bereits die erste bis dritte Lieferung ausgegeben:

Dr. F. K. Kraft
Deutsch-Lateinisches Lexicon,

aus den römischen Classikern zusammengetragen und nach den besten neueren Hülfsmitteln bearbeitet.

Vierte umgearbeitete und vermehrte Ausgabe.

In 2 Bänden oder 6 geh. Lieferungen von je 30 Bogen gr. Lex. Oktav.

Diese 4e Auflage, von welcher die drei ersten Lieferungen, welche den ersten Band bilden, ausgegeben sind, ist nicht nur abermals um etwa 10 Bogen vermehrt und verbessert, sondern auch umgearbeitet und in vieler Hinsicht wesentlich vervollständigt, so daß dieses Werk jetzt als das **gediegenste und vollständigste** Deutsch-Lateinische Lexikon empfohlen werden darf. Die Ausstattung in Druck und Papier ist besonders schön. Der Subscriptionspreis für das complete Werk von mindestens 180 Bogen gr. Lex. 8. ist auf weißem Druckpapier nur 5 Thlr. oder 9 fl., wovon je bei Empfang der 1.—5. Lieferung

1 Thlr. oder 1 fl. 48 kr.

zu entrichten ist, die 6e aber ohne Berechnung geliefert wird. Die 4. und 5. Lieferung folgen noch in diesem Jahre, die letzte nach der Oster-Messe 1844. Auf starkem Schreibpapier ist der Subscriptionspreis für die 1.—5. Lieferung 1 Thlr. 8 gGr. oder 2 fl. 24 kr., und wird die 6e ebenso gratis nachgeliefert. Mit der Vollendung treten erhöhte Ladenpreise ein.

Auch sind noch einige Exemplare der **dritten** Auflage dieses Kraft'schen Deutsch-Lateinischen Lexicons, 2 Bände, 171 Bogen, vorhanden, die von jetzt an auf Druckpapier zu 4 Thlr. oder 7 fl. 12 kr., Schreibpapier à 5 Thlr. 8 gGr. 9 fl. 36 kr. erlassen werden.

Ferner sind so eben im gleichen Verlage erschienen:

E. Kärcher, Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch in etymolog. Ordnung. **Dritte** verbesserte Auflage. Lex. 8. Schreibpapier 16 gGr. 1 fl. 12 kr., Druckpapier 12 gGr. 54 kr.

Als Deutsch-Lateinischer Theil gehört hiezu: **Kärcher** kleines Deutsch-Lateinisches Schulwörterbuch. Zweite sehr vermehrte Ausgabe. Lex. 8. 8 gGr. 36 kr.

Klaiber, G., Lateinische Chrestomathie für die mittleren Abtheilungen gelehrter Schulen. Mit 3 Karten der alten Welt. **Zweite** verbesserte Auflage. gr 8. 22 gGr. 1 fl. 36 kr.

Kraft, F. K., Kleine Schulschriften. Neue Folge. gr. 8. geh. 1 Thlr. 20 gGr. 3 fl. 15 kr.

Real-Encyclopädie der **klassischen Alterthumswissenschaft** in alphabetischer Ordnung. Unter Mitwirkung der vorzüglichsten Gelehrten Deutschlands herausgegeben von **A. Pauly.** 39.—44. Lieferung. Lex. 8. geh. Subscriptionspreis der Lieferung von 80 Seiten 8 gGr. 36 kr.

Die ausgegebenen 44 Lieferungen dieses anerkannt trefflichsten und vollständigsten Werkes über das klassische Alterthum bilden die Bände I, II und

des III. Bandes 1.—12. Lieferung und das ganze Werk wird VI Bände umfassen. In der nächsten Lieferung wird das H beginnen. Die Fortsetzung folgt regelmäßig und so rasch, als mit gründlichen Leistungen vereinbar ist.

Hölder, C. G., Handbuch der älteren und neueren französischen Literatur mit erläuternden Anmerkungen und biographischen Notizen über die Schriftsteller, zum Gebrauch in höheren Lehranstalten in 4 Abtheilungen geordnet. **Neue** (2e) umgearb. Auflage. gr. 8. geh. 1 Thlr. 18 gGr. 3 fl.

Vom Verlage von E. Klein in Leipzig übernahmen wir:

Kraft, F. K., Handbuch der Geschichte von Altgriechenland. Zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. **Vierte** verbesserte Auflage. gr. 8. Schreibpapier 1 Thlr. 1 fl. 48 kr. Druckpapier 18 gGr. 1 fl. 21 kr.

Kraft, F. K., und **A. Forbiger**, Neues Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch, nach Krafts größerem Werke besonders für Gymnasien bearbeitet. 90 Bogen. gr. Lex. 8. Schreibpapier 3 Thlr. 16 gGr. 6 fl. 36 kr., Druckpapier 2 Thlr. 18 gGr. 4 fl. 54 kr. (Auf 10 ein 11s als Frei-Exemplar.)

Schulanstalten und Schülern, welche **zugleich** mit vorstehendem Kraft-Forbiger'schen Deutsch-Lateinischen Handwörterbuche auch

Kärcher, E., Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, besonders für Gymnasien und Lyceen. 61 Bogen, gr. Lex. 8. 1842. Druckpapier 2 Thlr. 3 fl. 30 kr.

anschaffen, erhalten diese beiden Handwörterbücher auf Druckpapier **zusammengenommen**, statt für 4 Thlr. 18 gGr. 8 fl. 54 kr., um

4 Thlr. 8 gGr. 7 fl. 36 kr.,

und auf 10 ebenfalls ein 11s beider als Frei-Exemplar; also bedeutend billiger, als sämmtliche vorhandene, gut lateinische Handwörterbücher von ähnlichem Umfange und Reichthum des Stoffes.

Ferner ermäßigten wir den Preis von:

Livii, historiarum ab urbe condita libri qui supersunt omnes, cum deperditor. fragmentis et epitomis omnium, ed. L. Tafel. III Vol. 8. maj. Schreibpapier auf 1 Rthlr. 20 Gr. 3 fl. 15 kr.; Druckpapier auf 1 Rthlr. 6 Gr. 2 fl. 15 kr.

Auf Druckpapier kostet jeder Band einzeln 10 gGr. 45 kr.

☞ Zu erhalten in allen Buchhandlungen Deutschlands, der Oestreich'schen Monarchie, der Schweiz und des übrigen Auslands.

H. H

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Beck, Joseph, / Baltzer, Johann Peter, / Braig, Karl,

Philosophische Propädeutik ein Leitfaden zu Vorträgen an höheren Lehranstalten und zum Selbststudium

Bd.: 1

Stuttgart 1841

Ph.u. 37 b-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045182-2